

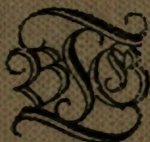
Aus Natur und Geisteswelt

146

O. Külpe

Immanuel Kant

Fünfte Auflage
von August Messer



B. G. Teubner · Leipzig · Berlin

Die Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt"

nunmehr über 800 Bände umfassend, bietet wirkliche „Einführungen" in die Hauptwissensgebiete für den Unterricht oder Selbstunterricht des Laien nach den heutigen methodischen Anforderungen, seit ihrem Entstehen (1898) den Gedanken dienend, auf denen die heute so mächtig entwickelte Volkshochschulbewegung beruht. Sie will jedem geistig Mündigen die Möglichkeit schaffen, sich ohne besondere Vorkenntnisse an sicherster Quelle, wie sie die Darstellung durch berufene Vertreter der Wissenschaft bietet, über jedes Gebiet der Wissenschaft, Kunst und Technik zu unterrichten. Sie will ihn dabei zugleich unmittelbar im Beruf fördern, den Gesichtskreis erweiternd, die Einsicht in die Bedingungen der Berufsarbeit vertiefend. Diesem Bedürfnis können Skizzen im Charakter von „Auszügen" aus großen Lehrbüchern nie entsprechen, denn solche setzen eine Vertrautheit mit dem Stoffe schon voraus.

Die Sammlung bietet aber auch dem Fachmann eine rasche zuverlässige Übersicht über die sich heute von Tag zu Tag weitenden Gebiete des geistigen Lebens in weitestem Umfang und vermag so vor allem auch dem immer stärker werdenden Bedürfnis des Forschers zu dienen, sich auf den Nachbargebieten auf dem laufenden zu erhalten.

In den Dienst dieser Aufgabe haben sich darum auch in dankenswerter Weise von Anfang an die besten Namen gestellt, gern die Gelegenheit benutzend, sich an weiteste Kreise zu wenden.

So konnte der Sammlung auch der Erfolg nicht fehlen. Mehr als die Hälfte der Bände liegen, bei jeder Auflage durchaus neu bearbeitet, bereits in 2. bis 9. Auflage vor, insgesamt hat die Sammlung bis jetzt eine Verbreitung von fast 5 Millionen Exemplaren gefunden.

Alles in allem sind die schmucken, gehaltvollen Bände besonders geeignet, die Freude am Buche zu wecken und daran zu gewöhnen, einen Betrag, den man für Erfüllung körperlicher Bedürfnisse nicht anzusehen pflegt, auch für die Befriedigung geistiger anzuwenden.

Wenn eine Verteuerung der Sammlung infolge der durch die wirtschaftliche Lage bedingten außerordentlichen Steigerung der Herstellungskosten auch unvermeidbar gewesen ist, so ist der Preis doch entfernt nicht in dem gleichen Verhältnis gestiegen, und auch jetzt ist ein Band „Aus Natur und Geisteswelt" im Verhältnis zu anderen Büchern und insbesondere zu der Verteuerung im allgemeinen wohlfeil.

Jeder der meist reich illustrierten Bände
ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich

Leipzig, im März 1923. **B. G. Teubner**

Ein vollständiges, nach Wissensgebieten geordnetes Verzeichnis versendet auf Wunsch der Verlag, Leipzig, Poststraße 3/5

Bisher sind **zur Philosophie und Psychologie** erschienen:

Zur Einführung

Einführung in die Philosophie. Von Professor Dr. R. Richter. 5. Auflage von Dr. M. Brahn. (Bd. 155.)
Die Philosophie. Ihr Wesen, ihre Grundprobleme, ihre Literatur. Von Oberstudiendirektor Dr. H. Richert. 3., verb. Aufl. (Bd. 186.)
Phil. Wörterbuch. Von Studienrat Dr. P. Thormeyer. 3. Aufl. (Teubners kl. Fachwörterbücher. Bd. 4.)

Logik und Psychologie

Grundriß der Logik. Von Dr. K. J. Grau. 2. Aufl. (Bd. 637.)
Einf. i. d. Psychologie. V. Prof. Dr. E. v. Aster. 2. A. M. 4 Fig. (492.)
Einführung in die experimentelle Psychologie. Von Prof. Dr. N. Braunshausen. 2. Aufl. Mit 17 Abb. im Text. (Bd. 484.)
D. Seele d. Menschen. V. Geh. Rat Prof. Dr. J. Rehmke. 5. A. (36.)
Die Mechanik des Geisteslebens. Von Geh. Med.-Rat Prof. Dr. M. Verworn. 4. Aufl. Mit 19 Abb. i. T. (Bd. 200.)
Die Sinne des Menschen, Sinnesorgane u. Sinnesempfind. Von Hofr. Prof. Dr. J. K. Kreibig. 3. Aufl. Mit 30 Abb. (Bd. 27.)
Psychologie des Kindes. Von Professor Dr. R. Gaupp. 4. Auflage. Mit 17 Abbildungen. (Bd. 213.)
Geist. Veranlag. u. Vererbung. V. Dr. G. Sommer. 2. A. (512.)
Leib und Seele in ihrem Verhältnis zueinander. Von Dr. med. et phil. G. Sommer. (Bd. 702.)
D. krankhaften Erscheinungen d. Seelenlebens. Allg. Psychopathologie. Von Privatdoz. Dr. phil. et med. E. Stern. (Bd. 764.)
Die geistigen Krankheitszustände des Kindesalters. Von Dir. Dr. O. Mönkemöller. (Bd. 505.)
Angewandte Psychologie. Methoden und Ergebnisse. Von Privatdozent Dr. phil et med. E. Stern. (Bd. 771.)
Tierpsychologie. Eine Einführung in die vergleichende Psychologie. Von Prof. Dr. K. Lutz. Mit 29 Abb. (Bd. 826.)
Die Handschriftenbeurteilung. Eine Einführg. i. d. Psycholog. d. Handschrift. Von Prof. Dr. G. Schneidemühl. 3., durchges. u. erw. Aufl. Mit 47 Handschriftennachbild. i. T. u. auf 1 Tafel. (Bd. 514.)
Hypnotismus u. Suggestion. V. Dr. E. Trömner. 4. Afl. (199.)
Die Psychologie d. Verbrechers. Kriminalpsychol. Von Strafanstaltsdir. Dr. med. P. Pollitz. 2. Aufl. Mit 5 Diagr. (Bd. 248.)
Psychologisches Wörterbuch. V. Dr. F. Giese. 60 Fig. (Teubn. kl. Fachwörterb. Bd. 7.)

Ethik

Grundzüge der Ethik. Mit besonderer Berücksichtigung der pädagogischen Probleme. Von E. Wentscher. 2. Aufl. (Bd. 397.)
Aufgaben und Ziele des Menschenlebens. Von Prof. Dr. J. Unold. 5., verb. Auflage. (Bd. 12.)
Sittl. Lebensanschauung. d. Gegenwart. Von Geh. Kirchenr. Prof. D. O. Kirn. 3. Aufl., durchges. v. Prof. D. H. Stephan. (Bd. 177.)
Das Problem der Willensfreiheit. Volkshochschulvorträge. Von Professor Dr. G. F. Lipps. 2., veränd. Aufl. (Bd. 383.)
Sexualethik. Von Prof. Dr. H. E. Timerding. (Bd. 592.)

Ästhetik

Ästhetik. Von Prof. Dr. R. Hamann. 2. Aufl. (Bd. 345.)
Poetik. V. Dr. R. Müller-Freienfels. 2., erw. Aufl. (Bd. 460.)

Religionsphilosophie

Einführung in die Religionsphilosophie. Von Generalsuperintendent Lic. D. Dr. P. Kalweit. 2. Aufl. (Bd. 225.)

Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit. Von Prof. Dr. C. Clemen. (Bd. 544.)

Glauben und Wissen. Von Privatdoz. Studienrat D. W. Bruhn. (Bd. 730.)

Naturphilosophie

Naturphilosophie. V. Prof. Dr. J. M. Verweyen. 2. A. (Bd. 491.)

***Die Entstehung der Welt und der Erde nach Sage und Wissenschaft.** Von Prof. Dr. K. Ziegler und Prof. Dr. S. Oppenheim. (Bd. 719.)

Weltuntergang in Sage und Wissenschaft. Von Prof. Dr. K. Ziegler und Prof. Dr. S. Oppenheim. (Bd. 720.)

Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte u. d. Wesen der Astrologie. Unt. Mitwirk. v. Geh. Rat Prof. Dr. K. Bezold dargest. v. Geh. Hofr. Prof. Dr. Fr. Boll. 2. Afl. M. 1 Sternkarte u. 20 Abb. (638.)

Geschichte der Philosophie

Führende Denker. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie. Von Prof. Dr. J. Cohn. 4., durchges. Aufl. Mit 6 Bildn. (Bd. 176.)

Geschichte der Philosophie. In 7 Bänden. I. Griechische Philosophie von Thales bis Plato. Von Prof. Dr. E. Hoffmann. *II. 1. Antike Philosophie bis Poseidonios. Von Prof. Dr. E. Hoffmann. *II. 2. Hellenistisch-christliche Philosophie. Von Privatdoz. Dr. M. Heidegger. *III. Mittelalter u. Renaissance bis zur modernen Naturwissenschaft. Von Privatdoz. Dr. M. Heidegger. *IV. Von Descartes bis Leibniz. V. Prof. Dr. Kroner. V. Das Jahrh. d. Aufklärung. (Vom engl. Empirismus bis Kant. V. Privatdoz. Dr. S. Marck. VI/VII. Der deutsche Idealismus. (Nachkantische Philosophie.) V. Prof. Dr. J. Cohn. In 2 Hälfteu. (741/47.)

Die Freimaurerei. Von Geh. Rat Dr. L. Keller. 2. Aufl. von Geh. Archivrat Dr. G. Schuster. (Bd. 463.)

Philosophie d. Altertums

Griech. Weltanschauung. V. Prof. Dr. M. Wundt. 2. Aufl. (329.)

Neuere Philosophie

Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit. Von Professor Dr. L. Busse. 7. Auflage, herausgegeben von Geh. Hofrat Professor Dr. R. Falckenberg. (Bd. 56.)

Die großen englischen Philosophen Locke, Berkeley, Hume. Von Studienrat Dr. P. Thormeyer. (Bd. 481.)

Rousseau. Von Prof. Dr. P. Hensel. 3. Aufl. Mit Bildn. (180.)

Immanuel Kant. Darstellg. u. Würdigung. V. Geh. Hofrat Prof. Dr. O. Külpe. 5. Afl., hrsg. v. Prof. Dr. A. Messer. M. 1 Bildn. K. (146.)

Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung. Von Oberstudiendir. Dr. H. Richert. 4. Aufl. Mit 1 Bildnis. (81.)

Johann Friedrich Herbarts Leben und Lehren. Von Schulrat Dr. Th. Fritzsch. (Bd. 164.)

Friedrich Nietzsche. Von Prof. Dr. F. Köhler. (Bd. 601.)

Neueste Philosophie

Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen. Von Geh. Hofrat Prof. Dr. O. Külpe. 7., verb. Aufl., hrsg. v. Prof. Dr. A. Messer. (Bd. 41.)

Okkultismus, Spiritismus u. unterbewußte Seelenzustände. Von Dr. R. Baerwald. (Bd. 560.)

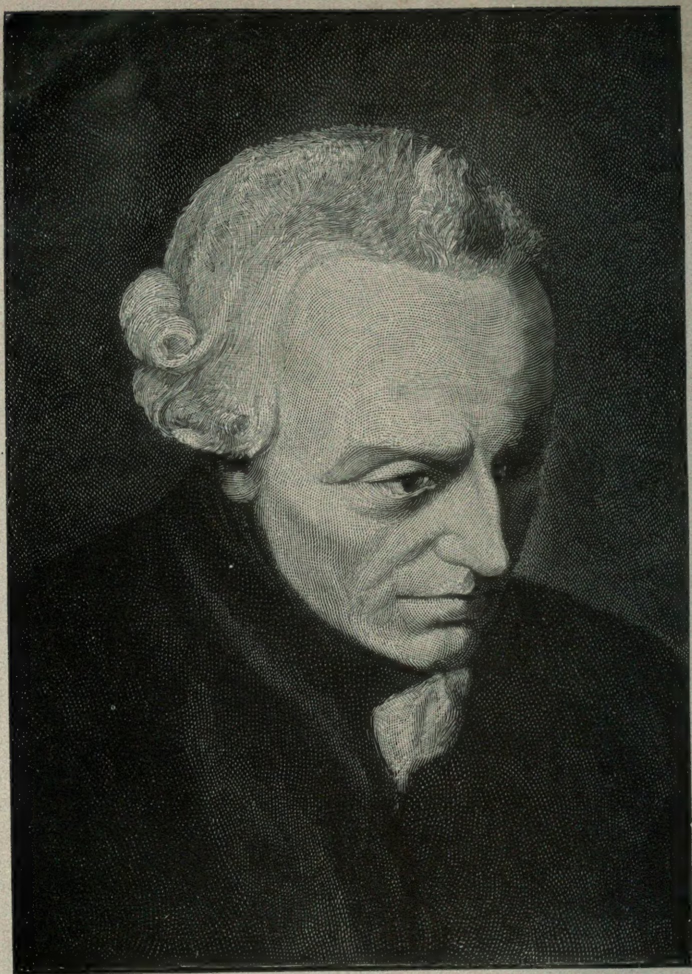
Theosophie u. Anthroposophie. Von Privatdozent Studienrat D. W. Bruhn. (Bd. 775.)

Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion. Von Pfarrer Dr. E. Ott. (Bd. 480.)

Die mit * bez. und weitere Bände befinden sich in Vorbereitung.

E. F. Welty O.S.B.
1926
München, Dezember 10 I





Immanuel Kant

ANuG 146: Külpe, Immanuel Kant.

Aus Natur und Geisteswelt
Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen

146. Band

Immanuel Kant

Darstellung und Würdigung

von

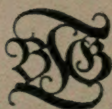
Oswald Külpe

Mit einem Bildnisse Kants

Fünfte Auflage
24.—28. Tausend

herausgegeben von

August Messer



Verlag und Druck von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin 1921

Inhaltsverzeichnis.

Literarische Nachweise.

Von den Gesamtausgaben der Schriften Kants ist in erster Linie die im Erscheinen begriffene der Berliner Akademie der Wissenschaften hervorzuheben. Eine weitere Ausgabe von Kants Werken ist die von E. Cassirer veranstaltete. Unter den älteren Ausgaben sind die zweite Hartensteinsche (1867—1869) und die Ausgabe von Rosenkranz und Schubert (1838 bis 1842) am meisten zu empfehlen. Sehr gute Ausgaben bringt die Meinersche philosophische Bibliothek und die Reclamsche Universalbibliothek. Einige Hauptschriften sind auch von B. Erdmann, K. Vorländer und E. Adickes vorzüglich ediert worden. Die „Bücher der Weisheit und Schönheit" enthalten in einer von Messer verkürzten Form die erkenntnistheoretischen und ethischen Hauptschriften. „Kants populäre Schriften" hat P. Menzer 1911 herausgegeben. — Zur ersten Lektüre dürften sich von den vorkritischen Schriften die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen" und die „Träume eines Geistersehers", von den kritischen Schriften die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik" am meisten eignen.

Von der großen Literatur über Kant sei empfohlen:

K. Vorländer: Immanuel Kants Leben. Leipzig 1911.
F. Paulsen: Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. 4. Aufl. Stuttgart 1904.
G. Simmel: Kant. Sechzehn Vorlesungen. Leipzig 1904.
E. v. Aster: Kant. Leipzig 1909. (Wissenschaft und Bildung 80.)
Br. Bauch: Kant. Leipzig 1917.

H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. 2. Aufl. Berlin 1885.
A. Riehl: Der philosophische Kritizismus. I. Geschichte des philosophischen Kritizismus. 2. Aufl. 1908.
J. Volkelt: Immanuel Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert. Leipzig 1879.
H. Vaihinger: Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Bisher zwei Bände. Stuttgart 1881. 1892. Die Philosophie des „Als Ob". 2. Aufl. Leipzig 1913.

H. Cohen: Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte. 2. Aufl. Berlin 1910.
A. Messer: Kants Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung. Leipzig 1904.
V. Delbos: La philosophie pratique de Kant. Paris 1905.

H. Cohen: Kants Begründung der Ästhetik. Berlin 1889.
V. Basch: Essai critique sur l'esthétique de Kant. Paris 1896.
A. Stadler: Kants Teleologie. N. A. 1912.

1. Die geschichtliche Bedeutung.

Der deutsche Student, der etwa um das Jahr 1760 seine Hochschule bezog, um sich der von ihm erwählten Wissenschaft, der Jurisprudenz oder der Theologie, zu widmen (Medizin spielte damals noch eine sehr unbedeutende Rolle), hatte eine wesentlich andere Stellung zur Philosophie als der moderne Akademiker. Sein besonderes Gebiet beschäftigte ihn nicht allzusehr. Der Stoff war nicht übermäßig groß, schon nach zwei Jahren konnte der Kandidat, für seinen Beruf hinreichend vorbereitet, die Hochschule verlassen. Die einzelnen Professoren beherrschten und lehrten das ganze Gebiet ihrer Fakultät, und die einzelnen Fächer waren weit entfernt von der heutigen Spezialisierung.

Philosophie und Wissenschaft gingen sachte, ohne Sprung ineinander über. Jeder Angehörige der drei „oberen" Fakultäten hatte die Pflicht, philosophische Vorlesungen in größerer Zahl zu hören. Die Philosophie war die unbestrittene Königin der Wissenschaften. In seinen Lehrbüchern fand der deutsche Student jener Zeit unmittelbare Berufungen auf philosophische Lehrsätze und Systeme wie die des Aristoteles und Descartes, Leibniz und Wolff. So gewöhnte sich der Student, seine Disziplin nur als einen Anhang zur Philosophie oder als eine Anwendung derselben zu begreifen. Ideen waren wichtiger als Tatsachen, Gedanken bedeutungsvoller als Beobachtungen. Den Sinn der Welt philosophisch zu ergründen, wurde für vornehmer und dringlicher gehalten, als sich an ihre einzelnen Erscheinungen zu verlieren.

Diese Wertschätzung der Philosophie war auch in anderen Kreisen verbreitet. Kam doch damals ein gebildeter Mittelstand auf, der sich zwischen den Hof und das Volk einschob und in immer breiterem Maße an Ansehen und innerer Bedeutung gewann. Wir wissen, daß die Philosophie von Christian Wolff, den man heute fast nur noch dem Namen nach kennt, um die Mitte des 18. Jahrhunderts in die entlegensten Kulturgebiete eindrang. Man

predigte von den Kanzeln nach seiner Methode, man legte Kinderbücher nach seinen Prinzipien an. Theologen und Juristen beeiferten sich, ebenso wie die schöne Literatur und die Naturlehre, in seinem Geiste zu arbeiten und darzustellen. Es entstanden besondere Gesellschaften zum Zwecke der Ausbreitung der Wahrheit nach Wolffschen Grundsätzen. Hof- und Staatsbeamte von hohem Range, Buchhändler und andere Berufsgenossen vereinigten sich zum gemeinsamen Bekenntnis dieser Philosophie. Es galt als Kennzeichen einer gebildeten Frau, daß sie von dem „Lichte der Vernunft" und dem Streben nach „Vollkommenheit" etwas zu sagen wisse.

Diese allgemeine Wirkung der Philosophie war dadurch erleichtert, daß seit kurzer Zeit auch die deutsche Sprache zu ihrer Darstellung verwandt wurde. Leibniz hatte noch seine meisten und die bedeutendsten Werke in lateinischer oder französischer Sprache verfaßt. Für die Einführung des Deutschen in die wissenschaftliche Welt sind Christian Thomasius (1655—1728), dessen Vater ein Lehrer von Leibniz gewesen war, und Wolff (1679—1754), der schon erwähnte, bahnbrechend tätig gewesen. Im Jahre 1687 kündigte Thomasius in Leipzig — zum ersten Male an einer deutschen Hochschule — eine Vorlesung in deutscher Sprache an. Damit begnügte er sich nicht: er setzte der bedeutendsten Gelehrtenzeitschrift jener Tage, den Acta eruditorum, eine deutsche Monatsschrift entgegen. Was half es, daß man Thomasius anfeindete, daß ihm verboten wurde, Vorlesungen zu halten und etwas ohne Zensur drucken zu lassen. Er verließ 1690 das ungastliche Sachsen und fand eine ehrenvolle Anstellung bei der in Halle errichteten Ritterakademie, die bald darauf (1694) in eine Universität umgewandelt wurde. Hier wurden die Vorlesungen und „Monatsgespräche" mit erneutem Eifer wieder aufgenommen, und von Leipzig aus waren viele Anhänger dem kühnen Manne nachgezogen.

Dazu kam nun Chr. Wolffs Verfahren. Seine philosophische Lehre hat er zuerst in deutscher, nachher erst in lateinischer Sprache dargestellt. „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt, der Seele und allen Dingen überhaupt", so nannte er z. B. ein Werk, welches alle Teile der Metaphysik, also die Grundlagen einer Weltanschauung, zu behandeln berufen war. Von der Fessel des strengen systematischen Zwanges freier, lesen sich auch heute die deutschen Schriften von Wolff ungleich leichter und besser als die weitläufig und um-

ständlich abgefaßten lateinischen Handbücher. Es war für Wolff gewiß nicht bequem, Logik, Metaphysik, Psychologie und Naturphilosophie in deutscher Ausdrucksweise vorzutragen. Gab es doch noch keine ausgebildete philosophische Terminologie in dieser Sprache! Wolff hat das Verdienst, sie für alle diese Gebiete eigentlich erst geschaffen zu haben. Dabei verfuhr er zweckmäßigerweise so, daß er sich an den damaligen Sprachgebrauch möglichst anlehnte.

Freilich, eine einheitliche Philosophie gab es um das Jahr 1760 keineswegs. Die katholische und die protestantische Scholastik hatten an nicht wenigen Universitäten noch ihre Vertreter. Daneben gab es Anhänger des Descartes, im stillen und verborgenen auch solche des Spinoza, des verworfenen „Gottesleugners". Außerdem war die Philosophie des Leibniz in der Fassung, wie sie ihr Wolff gegeben hatte, größerer Anerkennung noch immer sicher. Aber von Frankreich und England her drangen bereits philosophische Lehren unaufhaltsam in Deutschland ein. Voltaire, Montesquieu, Rousseau wurden mit Begeisterung gelesen, selbst La Mettrie, der rücksichtslose Materialist, schmackhaft gefunden. Bonnet und Condillac regten das schon erwachte psychologische Interesse mächtig an. In der gleichen Richtung wirkte, was von dem britischen Inselreich herüberkam. Zwar hatte auch Leibniz sich eingehend mit seinem englischen Gegner John Locke auseinanderzusetzen gesucht; aber da Locke im Jahre 1704 starb, hielt Leibniz es für unpassend oder zwecklos, seine Gegenschrift, die Nouveaux essais sur l'entendement humain zu veröffentlichen. Erst im Jahre 1765 wurde sie aus dem Nachlaß des großen Mannes herausgegeben und erlangte nun nicht mehr das Ansehen, das ihr gebührte.

1755 erschien Hume's „Untersuchung über den menschlichen Verstand" in deutscher Übersetzung und lehrte einen Standpunkt kennen, der mit unerbittlicher Folgerichtigkeit den Empirismus von Locke vollendete. Wenn alle Erkenntnis aus der Erfahrung, d. h. aus Eindrücken der äußeren Sinne oder der inneren Wahrnehmung, hervorgegangen war, dann mußten auch alle Begriffe unseres Verstandes auf diesen Ursprung zurückführbar sein. Hume suchte deshalb zu zeigen, daß selbst die Annahme einer realen „Substanz", die einen von unseren Sinnen unabhängigen Bestand habe, oder der Gedanke einer „kausalen" Verknüpfung zwischen solchen Substanzen nur auf „Eindrücken" und deren gesetzmäßiger Nachwirkung

beruhen und nicht etwa einer selbständigen Leistung unserer Vernunft entstammen. Da nun aber alle Erfahrung immer nur lehren kann, was bisher tatsächlich war, aber nicht, was sein muß, so fehlt unserer Erkenntnis der realen Welt die strenge Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die wir an der Mathematik bewundern. Die bisherige Erfahrung kann ja durch neue Beobachtungen jederzeit umgestoßen werden. Und so erschien das alte Ideal der festländischen Philosophie, die Vollendung unserer gesamten Erkenntnis im Geiste mathematischer Methode, nicht nur unerreichbar, sondern auch widersinnig.

Denn das war ja gerade die Bemühung des Rationalismus eines Descartes und Spinoza und Chr. Wolff gewesen, der Philosophie und damit der Wissenschaft überhaupt die Gestalt zu verleihen, welche das Vorbild der Mathematik zeigte. Die Vernunft (ratio), das Denken, galt seit Aristoteles als ein selbständiges Organ der höchsten Wahrheiten, als die Quelle aller notwendigen Erkenntnisse. Solche Erkenntnisse mußten nach der Überzeugung der neueren Philosophen auch von den übersinnlichen Gegenständen gewonnen werden können. Behauptungen über Gott, Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele mußten sich ebenso beweisen lassen, wie die Lehrsätze der Mathematik, und erst in einer nach diesem Muster durchgeführten Metaphysik konnte das System unseres Wissens seinen Abschluß finden. Es ist hiernach begreiflich, daß die empiristische Lehre sich mit besonderem Nachdruck gegen diesen Anspruch einer Metaphysik als Wissenschaft auflehnte und, indem sie alle eigentliche Erkenntnis in Abhängigkeit von der Erfahrung brachte, die Möglichkeit bestritt, über reale Gegenstände, welche nicht zur Erfahrung gehören, eine Erkenntnis zu erwerben.

So begann sich neben dem bisher gepflegten und allgemein anerkannten Rationalismus in Deutschland ein Empirismus und dessen französische Vereinfachung, ein Sensualismus, breitzumachen, der unter der Erfahrung nur noch die äußere, mit den sogenannten fünf Sinnen erworbene, verstand. Die rationalen Beweise für Gott, Unsterblichkeit und Freiheit wurden in Zweifel gezogen. Manche verzichteten ganz auf eine Metaphysik. Auch der Eklektizismus, das unselbständige und unsystematische Wählen passend erscheinender Bestandteile aus den Lehren aller Zeiten und Völker, dieses Zeichen erschlaffter philosophischer Schöpferkraft, breitet sich aus.

Nur auf dem Gebiete der Erfahrungsseelenlehre und dem damit in enge Verbindung gesetzten der Ästhetik wurde fruchtbarer und selbständiger gearbeitet. Die ästhetischen und psychologischen Schriften der Engländer und Franzosen wurden damals sofort nach ihrem Erscheinen übersetzt, so die von Batteux und Bonnet, von Hutcheson, Burke und Home. Diese empiristische Richtung hatte aber auch eine ganz ursprüngliche Wurzel in der deutschen Kunst. Gegen den Regelzwang, der nach Wolffischem Muster von Gottsched in der ästhetischen Kritik gehandhabt wurde, empörte sich das natürliche, von Vorschrift und Muster unabhängige Empfinden und Wollen des Künstlers, der nicht mehr außerästhetischen Zwecken: der Belehrung, dem praktischen Nutzen oder der Unterhaltung dienen mochte, sondern sich als selbständige Macht zur Geltung bringen wollte. Man erkannte keine Vorbilder und Gesetze für die Kunst mehr an, außer denen, die sie selbst in freier Produktion gestaltet und offenbart. Mit diesem, allen Schulzwang abschüttelnden Sturm und Drang wurde der rationalistischen und der höfischen Poetik der Krieg erklärt: Überschwenglichkeit des Gefühls brach sich Bahn gegen die Zierlichkeit und Vernünftigkeit des Herkommens, Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit des Ausdrucks gegen die Gemessenheit einer guten Erziehung in Stil und Versform. So fegte die Sturm- und Drangperiode den Rationalismus aus der Literatur hinweg. Hier galt es nunmehr zu beobachten und Erfahrungen zu sammeln. Das Erleben des Künstlers und sein Werk mußte der Ausgangspunkt für eine wissenschaftliche Betrachtung solcher Dichtungen werden.

Mitten in dieses Durcheinander mannigfacher philosophischer und literarischer Richtungen hinein fällt im Jahre 1781 ein merkwürdiges Buch, die „Kritik der reinen Vernunft" von Immanuel Kant. Es war und ist eines der schwer verständlichsten Bücher der Weltliteratur. So wußte man denn zunächst nicht viel damit anzufangen. Die erste größere Rezension, die darüber in der Öffentlichkeit erschien, enthielt grobe Mißverständnisse. Kant selbst fand die Beschwerde, sein Werk sei dunkel, einigermaßen berechtigt und ließ deshalb auf die Kritik der reinen Vernunft „Prolegomena" im Jahre 1783 als „Vorübungen" folgen. Dazu traten alsbald die treffliche Erläuterungsschrift eines Königsberger Kollegen, Johann Schultz, und die von Karl Leonhard Rein-

hold verfaßten Briefe über die Kantische Philosophie. Und nun zog diese mit einer erstaunlichen Schnelligkeit durch die deutschen Lande und über ihre Grenzen hinaus, die nur bei dem damals herrschenden starken Interesse für Philosophie denkbar war. 1787 mußte eine zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft erscheinen, und jedes neue Glied in der Kette der Kantischen Schriften wurde mit größter Spannung erwartet und mit wärmster Teilnahme begrüßt. Es regnete förmlich Erläuterungsschriften und Angriffe. 1793 umfaßte die Literatur zur Kantischen Lehre bereits mehr als 200 Nummern. 1785 war die „Allgemeine Literaturzeitung" in Jena das Organ des Kantismus geworden. So drang auch in die Kreise der Ungelehrten der Ruf der neuen Lehre. Schon 1790 wurde darüber geklagt, daß sich Kants Werke auf Damentoiletten fänden, und daß die Friseure in ihrer Terminologie redeten.

Angriffe, zum Teil sehr heftige, blieben nicht aus. So war ein kurpfalz-bayerischer Geistlicher Rat, Stattler, mit drei Bänden „Anti-Kant" auf den Plan getreten und hatte nachher aus diesem Werk einen Auszug veranstaltet: „Kurzer Entwurf der unausstehlichen Ungereimtheiten der Kantischen Philosophie samt dem Seichtdenken so mancher gutmütiger Hochschätzer derselben, hell aufgedeckt für jeden gesunden Menschenverstand und noch mehr für jeden auch nur Anfänger im ordentlichen Selbstdenken." In Hessen kam es zu einem öffentlichen Verbot, über Kants Lehren Vorträge zu halten. Ein Professor in Heidelberg verlor seine Stelle, weil er es gewagt hatte, über Kant zu lesen, der nur ridicula und ineptias (lächerliche Albernheiten) lehre und dabei purer Spinozist und Atheist sei. Ja, man nannte Hunde nach Kant.

Unaufhaltsam breitete sich trotzdem seine Philosophie aus. Jean Paul äußert einmal: Kant ist kein Licht der Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal. Fernow, ein angesehener Künstlerbiograph jener Zeit, schreibt auf ein Gedenkblatt: „Gott sprach: es werde Licht! und es ward — Kantische Philosophie!" Baggesen, der Freund Wielands, nennt Kant einen zweiten Messias. Schiller hat nicht nur seine Ästhetik und Ethik, auch sein künstlerisches Schaffen durch diese Philosophie befruchten lassen. Selbst Goethe, den eine innere Verwandtschaft zu Spinoza hingeführt hatte, hat sich viel mit Kant beschäftigt und ihn den vorzüglichsten Denker genannt, dessen Lehre sich fortwirkend

erwiesen habe und die in unsere deutsche Kultur am tiefsten eingedrungen sei. Der aufgeklärte Franz Ludwig von Erthal hatte sogar den dortigen Vertreter der Philosophie, Matern Reuß, mit einem Stipendium im Jahre 1792 nach Königsberg reisen lassen, damit er den von ihm hochverehrten Kant über einige Punkte persönlich befragen könne.

So war die Kantische Philosophie in kurzer Zeit eine Macht im damaligen Geistesleben geworden. Sie war gewissermaßen an die Stelle der Wolffischen Lehre getreten. Aber sie wirkte ungleich stärker und hat weit über ihre Zeit hinaus das Denken und Forschen in der Philosophie und in den Einzelwissenschaften beeinflußt und befruchtet. Wie Karl Leonhard Reinhold für die theoretische Philosophie von Kant eine einheitliche Grundlegung versuchte, so hat der viel bedeutendere J. G. Fichte Kants Lehre nach ihrer theoretischen und praktischen Seite in seiner „Wissenschaftslehre" aus einer und derselben Quelle abzuleiten gesucht. Indem dann Schelling und Hegel wieder Fichte systematisch zu ergänzen und zu vollenden sich bemühten, sind auch sie ausgesprochene Fortsetzer der Kantischen Lehre geworden. Aber selbst Herbart nennt sich noch im Jahre 1828 einen Kantianer, und Schopenhauer preist neben Platon Kant als seinen bedeutendsten Vorgänger.

Als dann mit dem Niedergang der Hegelschen Philosophie das Vertrauen zu dieser Wissenschaft überhaupt erlosch und eine gründliche Emanzipation der Einzelwissenschaften von ihrer Führung und Bevormundung einsetzte, da schien den Philosophen keine bessere Hilfe möglich zu sein, als die Rückkehr zu Kant, in erster Linie zu seiner Erkenntnistheorie. So leben wir seit etwa 60 Jahren wieder in einer Kantrenaissance, die sich einerseits bemüht, zu einem vollständigen und genauen Verständnis dieser eigenartigen Philosophie zu gelangen, und anderseits versucht, deren Grundgedanken den wissenschaftlichen Bedürfnissen der Gegenwart anzupassen. Und weit über die Grenzen Deutschlands hinaus wird ein eifriges Kantstudium noch in der Gegenwart betrieben. Aber auch in den Einzelwissenschaften stoßen wir allenthalben auf die Spuren seines Geistes. So ist Kant weit entfernt davon, eine rein historische Größe zu sein. Er selbst hat einmal vorahnend behauptet, daß seine Schriften 100 Jahre nach seinem Tode von neuem studiert werden wür-

den. Diese Prophezeiung ist buchstäblich eingetroffen. Insbesondere wird das philosophische Studium an den Universitäten wesentlich durch die Beschäftigung mit Kant bestimmt. Aber er ist auch in viel höherem Maße populär geworden, als er selbst annehmen konnte.

2. Die vorkritische Zeit.

Immanuel Kant ist am 22. April des Jahres 1724 in Königsberg geboren, das damals ein stattlicher Ort von etwa 50000 Einwohnern, die in Handel und Industrie blühende Hauptstadt des Herzogtums Preußen war. Sein Vater, ein Sattler, hatte sich 1715 mit Anna Regina Reuter vermählt, die ihm neun Kinder gebar, von denen Immanuel das vierte war. Der einzige am Leben gebliebene Bruder — die anderen starben früh — studierte Theologie und wurde in Kurland Pfarrer zu Alt-Rahden, wo er im Jahre 1800 gestorben ist. Zwei Schwestern lebten in kleinen Verhältnissen in Königsberg. Daß die Familie aus Schottland stamme, hat Kant selbst bestimmt behauptet. Doch hat man bisher keinen wirklichen Nachweis dafür erbringen können.

Kant hat seiner Eltern, namentlich seiner Mutter, mit größter Verehrung gedacht. Seine Mutter war eine kluge, gute und tief religiös empfindende Frau. Sie hat ihn, nach des Sohnes Zeugnis, oft in die Natur hinausgeführt und dem Knaben die Allmacht, Weisheit und Güte Gottes gepriesen. „Sie pflanzte und nährte den ersten Keim des Guten in mir, . . . sie weckte und erweiterte meine Begriffe, und ihre Lehren haben einen immerwährenden, heilsamen Einfluß auf mein Leben gehabt.“ Schon im Jahre 1737 ist sie infolge einer Krankheit gestorben, die sie sich bei der Pflege einer Freundin zugezogen hatte.

Die religiöse Richtung, die in dem Elternhause herrschte, war der Pietismus. Am Ende des 17. und zu Anfang des 18. Jahrhunderts hatte sich diese Bewegung in Deutschland und so auch in Königsberg Bahn gebrochen und gegen die Herrschaft der in dogmatischen Formeln schwelgenden Orthodoxie die Ursprünglichkeit des religiösen Gefühls zur Geltung gebracht. Wie hoch Kant selbst den Einfluß dieser Richtung schätzte, zeigt folgende Äußerung von ihm: „Waren auch die religiösen Vorstellungen der damaligen Zeit und die Begriffe von dem, was man Tugend und Frömmigkeit nannte, nichts

weniger als deutlich und genügend, so fand man doch wirklich die Sache. Man sage dem Pietismus nach, was man will, genug! die Leute, denen er ein Ernst war, zeichneten sich auf eine ehrwürdige Weise aus. Sie besaßen das Höchste, was der Mensch besitzen kann, jene Ruhe, jene Heiterkeit, jenen inneren Frieden, der durch keine Leidenschaft beunruhigt wurde. Keine Not, keine Verfolgung setzte sie in Mißmut, keine Streitigkeit war vermögend, sie zum Zorn und zur Feindschaft zu reizen. Mit einem Worte, auch der bloße Beobachter wurde unwillkürlich zur Achtung hingerissen."

Im Jahre 1732, mit acht Jahren, wurde Kant in die beste Schule seiner Vaterstadt, das Collegium Fridericianum, aufgenommen. Diese aus bescheidenen Anfängen hervorgegangene Anstalt kam 1733 unter die Leitung des trefflichen Professors der Theologie Franz Albert Schultz. Er hatte in Halle Theologie unter den Pietisten und Philosophie unter Wolff studiert. Dieser soll von ihm gesagt haben: hat mich je jemand verstanden, so ist's Schultz. Zugleich genoß er das besondere Vertrauen der pietistischen Führer. Seine kulturhistorische Mission wurzelt wesentlich darin, daß er den Rationalismus und die Aufklärung der Wolffschen Philosophie mit dem ihnen feindlichen Pietismus zu versöhnen wußte. Er übertrug die formale Bildung des Verstandes aus jener Philosophie auf die Behandlung der Religion, ohne deren Gehalt anzutasten. In seinem Unterricht strebte er nach einer natürlichen Erklärung der biblischen Geschichte und war ein „Feind aller Konnexionen mit unbekannten Kräften und aller Schwärmerei". Zugleich legte er in seiner Anstalt großen Nachdruck auf eine christlich-praktische Lebensführung und eine herrschende, alle Arbeit durchdringende Stellung der Religion. Da Schultz „der spezielle Seelsorger, Hausfreund und Berater der Familie" Kant war, so gewann er einen großen Einfluß auf die Erziehung des Knaben.

Im Collegium Fridericianum hat Kant eine gute Schulung in den alten Sprachen empfangen, einen großen Schatz von Zitaten aus römischen Klassikern sich eingeprägt, sowie das Lateinische schriftlich beherrschen gelernt. Er war in den meisten Klassen Primus. Freilich hatte niemand während dieser Zeit eine Ahnung davon, daß Kant das philosophische Lehrfach ergreifen würde. Der Unterricht in der Mathematik und Logik war aber auch in den schlechtesten Händen.

Im Jahre 1740 bezog Kant die Universität. Er hat sich bei keiner der „oberen" Fakultäten inskribiert und begann seine Studien dem Herkommen gemäß in der philosophischen Fakultät. Die in dieser damals zu Königsberg gelehrten Disziplinen, jede durch einen Ordinarius vertreten, waren: Hebräisch, Mathematik, Griechisch, Logik und Metaphysik, praktische Philosophie, Naturlehre, Poesie, Beredsamkeit und Geschichte. Obgleich Kant auch eine theologische Vorlesung bei seinem Gönner Schultz hörte, so konzentrierte sich doch sein Interesse alsbald ganz auf Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft. In dem Professor Martin Knutzen, einem Wolffianer, fand er einen nicht nur anregenden, sondern auch persönlich liebenswürdigen Lehrer, der ihm seine ansehnliche Bibliothek zur Verfügung stellte und ihn namentlich auf das Studium von Newtons und Wolffs Werken hinwies. Kant stand somit zunächst stark unter dem Einfluß der Wolffschen Philosophie, und nur ganz allmählich entwuchs er ihr. Zugleich aber war Knutzen Pietist, ein Schüler von Schultz. So trat Kant auch hier die Verbindung von Pietismus und Rationalismus bedeutsam entgegen. Außer Knutzen hörte er noch den Physiker Teske, der ihn jedoch nicht besonders befriedigt zu haben scheint. Jedenfalls aber bemühte sich Kant, möglichst vielseitige Kenntnisse zu sammeln.

Im Jahre 1746 starb der Vater. Dieser Umstand mag den Abschluß der Universitätsstudien beschleunigt haben. In dem genannten Jahre nämlich reichte Kant eine Magisterschrift ein, die unter dem Titel „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" als seine erste Publikation 1749 erschienen ist. Er nimmt hier Stellung zu dem damals viel behandelten Problem eines Kraftmaßes. Descartes und seine Anhänger hatten die Qualität der Bewegung ($m \times v$, das Produkt der Masse in die Geschwindigkeit eines bewegten Körpers) als Maßwert der bewegenden Kraft betrachtet, Leibniz dagegen, gestützt auf seinen Begriff einer latenten Kraft, die Energie ($m \times v^2$, das Produkt der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit) dafür eingesetzt. Kants Entscheidung in diesem Streit ist falsch, jedenfalls aber zeigt die Arbeit einen großen Reichtum an Kenntnissen auf naturwissenschaftlichem, mathematischem und philosophischem Gebiete und zugleich durch einige mehr beiläufige Bemerkungen, daß sich der Verfasser mit einer gewissen frischen Selbständigkeit,

mit großer Freiheit von autoritativen Einflüssen seines Problems bemächtigt. Von Interesse ist auch die schon hier hervortretende Neigung Kants, die miteinander streitenden Parteien dadurch zu versöhnen, daß jeder innerhalb gewisser Grenzen die Berechtigung für ihren Anspruch zugestanden wird.

Als Kant die Universität verließ, hatte er mannigfache Anregungen in sich aufgenommen. Er war dem Rationalismus Wolffs und seiner Schule nähergetreten und daneben mit empiristischen Tendenzen, die aus England stammten, bekannt geworden. Außerdem hatte die Einwirkung des Pietismus dafür gesorgt, daß ein lebendiger Quell religiösen Empfindens, von aller Theorie unabhängig, in ihm seinen Weg und seine Nahrung fand. Mit den Einzelwissenschaften seiner Zeit, insbesondere den am höchsten entwickelten, mit der Mathematik und der Naturwissenschaft, hatte er sich vertraut gemacht und dadurch die Fähigkeit erlangt, in ihnen eigene Forschungen anzustellen und selbständige Gedanken zu konzipieren. Er war, wenn wir so sagen wollen, mehr systematisch als historisch für seine Aufgaben vorbereitet.

Die lange Wartezeit, die er der eigentlich wissenschaftlichen Laufbahn vorausgehen lassen mußte, hat Kant wohl zum größten Teil als Hauslehrer verbracht. Schon vorher hatte er durch Privatstunden, die er erteilte, namentlich Repetitionen von Vorlesungen, die er mit wohlhabenden Kommilitionen vornahm, zu seinem Lebensunterhalte beigetragen. Jetzt mochte er das Bedürfnis empfinden, ganz selbständig zu werden und in dem Berufe eines „Hofmeisters" sich für seine weitere Aufgabe äußerlich und innerlich vorzubereiten. Er trat zunächst bei dem reformierten Prediger Andersch zu Judschen in der Nähe von Gumbinnen ein und kam dann, wahrscheinlich im Jahre 1750, zu dem Rittergutsbesitzer v. Hülsen auf Arnsdorf bei Mohrungen, wo er bis 1754 geblieben ist. Ob er auch, wie früher angenommen wurde, bei dem Grafen Keyserling in Rautenburg eine solche Stellung bekleidet hat, ist zweifelhaft. Wir wissen aber, daß er in dem Keyserlingschen Hause in Königsberg später viel verkehrt hat und dort regelmäßig durch einen Ehrenplatz bei Tische ausgezeichnet worden ist. Über seine pädagogische Fähigkeit und Wirksamkeit urteilte Kant gering. Doch scheint er sich große Anhänglichkeit und Anerkennung in den Familien erworben zu haben. Etwa acht Jahre werden in solcher Tätigkeit für

Kant dahingegangen sein. Erst am Schlusse dieser Zeit trat er wieder mit Schriften hervor, die er wohl während dieser Wartezeit vorbereitet hatte.

Man hat sich viel um die Feststellung von Kants Entwicklung bemüht und dabei in der Regel zwei Einschnitte angenommen. Den ersten setzte man etwa um das Jahr 1762 und den zweiten um das Jahr 1770 an. Was an Schriften vor dem ersten liegt, soll Kant als einen Rationalisten der Wolffschen Richtung charakterisieren. Dann sei eine Periode gefolgt, die eine empiristische und skeptische Haltung aufweise. An sie habe sich dann die Periode der kritischen Philosophie geschlossen. Der Einfluß von David Hume, von dem Kant selbst erklärt hat, daß er ihn aus dem dogmatischen Schlummer geweckt habe, gilt als maßgebend für die zweite Periode seiner Entwicklung.

Man muß sich davor hüten, die einzelnen Stufen des Denkens und Arbeitens gar zu scharf voneinander zu trennen. Weder findet man in den Schriften vor 1762 eine totale Abhängigkeit von dem Rationalismus seiner Vorgänger, noch nach dieser Zeit eine ausschließliche Neigung zu empiristischen oder gar skeptischen Betrachtungsweisen. Vielmehr tritt allmählich eine Befreiung von den Hauptsätzen der dogmatischen Philosophie des 18. Jahrhunderts und damit ein Wachstum der empiristischen Ansätze ein. Neben dem rein theoretischen Interesse war aber bei Kant auch das ethisch-religiöse sehr wirksam, und hier ist es namentlich der Einfluß von Rousseau, der zu einer wesentlichen Verschiebung des Schwerpunkts seiner Lehre geführt hat. Daß nicht im Wissen, sondern im Wollen und Handeln der eigentliche Wert des Menschen bestehe, das war es, was Kant nach seiner eigenen Erklärung von Rousseau gelernt hat, worin er durch ihn „zurechtgebracht" worden ist. Am unverfänglichsten dürfte es sein, nur von einer vorkritischen und kritischen Periode in Kants philosophischer Entwicklung zu reden und als Grenze zwischen beiden das Jahr 1769 festzusetzen.

Im Jahre 1755 wurde Kant auf Grund einer Dissertation „de igne" (über das Feuer) zum Doktor der Philosophie promoviert. Im Anschluß daran verteidigte er eine lateinische Habilitationsschrift über die ersten Prinzipien der Metaphysik und wurde darauf als Privatdozent in der philosophischen Fakultät der Königsberger Universität zugelassen. Im Wintersemester 1755/56 hat

Kant seine Lehrtätigkeit begonnen und sie ohne Unterbrechung bis in sein hohes Alter, wahrscheinlich bis zum Ende des Sommers 1796, fortgeführt. Er hat über viele und verschiedene Gegenstände gelesen: über Mathematik und Physik (ausnahmsweise auch einmal über Mineralogie), über Logik und Metaphysik, über Moralphilosophie und Naturrecht, über philosophische Enzyklopädie, über Anthropologie und physische Geographie, über natürliche Theologie und Pädagogik. Er war der erste Dozent in Deutschland, der die Geographie zu einem Lehrgegenstande an der Universität machte. Sie gehörte neben der Anthropologie zu seinen Lieblingsvorlesungen. Er suchte in ihnen die Welt- und Menschenkenntnis zu fördern. Weit über den engeren Kreis seiner Schüler hat er gerade in diesen beiden Vorlesungen anziehende und reiche Belehrung gespendet. Nachrichten aus ihnen wanderten von Hand zu Hand. Noch jetzt sind gegen zwanzig solcher Hefte allein über die Anthropologie vorhanden. Diese Vorlesungen sind es vornehmlich, welche Kant den Ruf eines geistvollen, feinen, witzigen und populären Redners eingetragen haben. Aber erst als sich im Jahre 1769 zwei Universitäten, Erlangen und Jena, um Kant bewarben, wurde dem bereits Fünfundvierzigjährigen in Königsberg ein Ordinariat für Logik und Metaphysik übertragen, das er 1770 mit der Verteidigung einer lateinischen Dissertation „über Form und Prinzipien der sinnlichen und intelligiblen Welt" antrat.

Kant ist somit 15 Jahre lang Privatdozent gewesen und war deshalb auf Privatvorlesungen angewiesen, um seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Daraus erklärt sich vielleicht die große Zahl von Wochenstunden, die er seinen Kollegien widmete. Er hat 16 Stunden wöchentlich, gelegentlich noch mehr gelesen. Daneben hat er die Aufsicht über vornehme Adlige, die an der Universität studierten, geführt, auch russischen Offizieren Privatunterricht erteilt. Bei seiner sehr bescheidenen Lebensführung reichten die auf diesem Wege erworbenen Mittel aus. Doch mußte er sich entschließen, „in diesen Magisterjahren seine ansehnliche und auserlesene Bibliothek nach und nach zu veräußern" (Arnoldt). In einem Brief aus dem Jahre 1759 schreibt er: „ich . . . sitze täglich vor dem Amboß meines Lehrpultes und führe den schweren Hammer sich selbst ähnlicher Vorlesungen in einerlei Takte fort. Bisweilen reizt mich irgendwo eine Neigung edlerer Art, mich über diese enge Sphäre etwas aus-

zudehnen, allein der Mangel, mit ungestümer Stimme sogleich gegenwärtig mich anzufallen und immer wahrhaftig in seinen Drohungen, treibt mich ohne Verzug zur schweren Arbeit zurück. — Gleichwohl . . . befriedige ich mich endlich mit dem Beifall, womit man mich begünstigt, und mit den Vorteilen, die ich daraus ziehe, und träume mein Leben durch." In der Tat hat sich Kant als Dozent bald eine größere Beliebtheit errungen.

Von den Schriften der vorkritischen Periode ist zunächst die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" vom Jahre 1755 hervorzuheben, die Kant Friedrich dem Großen widmete, aber anonym erscheinen ließ, und die sicher nie in die Hand des Königs gekommen ist. Der Grundgedanke dieser Schrift besteht in der Annahme einer Vereinbarkeit von Mechanismus und Teleologie, von natürlicher, mechanischer Welterklärung und einer auf das Ganze der Welt gerichteten Zweckbetrachtung mit theologischer Begründung. Mag auch die ganze Welt von einer durchgängigen Gesetzmäßigkeit der Stoffe und Kräfte, der Ursachen und Wirkungen erfüllt sein, gerade die Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung, die sich allenthalben in ihrem Gefüge erkennen läßt, ist Hinweis auf ihren göttlichen Ursprung, auf die Existenz eines weisen Schöpfers. So führte Kant eine Hypothese über die Entstehung der Welt durch, die nichts anderes voraussetzte, als eine chaotische Unendlichkeit materieller Bestandteile, die nach Art, Dichtigkeit und Anziehungskraft sich voneinander unterscheiden. An den Stellen, wo die Anziehungskraft größer ist, müssen sich demnach die Elemente zu Klumpen, zu größeren Körpern zusammenballen, und so wird in einem hier nicht weiter zu schildernden Prozeß die Entstehung des Sonnensystems denkbar gemacht. Und dieses unser Weltsystem ist nur ein Teil des Universums, gehört seinerseits zu dem umfassenderen Fixsternsystem, in dem ebenfalls ein Körper von größerer Attraktion als Zentrum anzunehmen ist. Kant ist durch diese Hypothese, die für ihn selbst nur mehr den Wert einer Anwendung seines philosophischen Grundgedankens hatte, der Vorläufer von Laplace geworden, der auf eine ähnliche Ausgangshypothese seine Theorie über die Entstehung des Weltalls gegründet hat. Doch ist es bei dem großen sonstigen Unterschiede der beiden Theorien richtiger, nicht von einer Kant-Laplaceschen Hypothese oder Theorie zu reden.

Von späteren Schriften dieser Periode sind sodann die „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ aus dem Jahre 1764 und „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ aus dem Jahre 1763 von größerer Wichtigkeit. Dort wird gezeigt, daß zwischen der Mathematik und der Philosophie ein bedeutsamer Unterschied bestehe. In der Mathematik bewegt man sich auf dem Boden einer von der Erfahrung unabhängigen Forschung. Ihre Konstruktionen und Lehrsätze, ihre Axiome und Definitionen bleiben, was sie sind, auch wenn es keinerlei empirische Wirklichkeit gäbe, auf die sie sich anwenden ließen. Sie ist mit anderen Worten eine Formalwissenschaft, wie wir heute sagen würden. Ihre Gegenstände sind unsere eigenen Produkte, und die Strenge, mit der hier Sätze aufgestellt und bewiesen werden können, beruht einfach darauf, daß die Gegenstände nichts anderes enthalten können, als was wir selbst in sie durch ihre Definitionen hineingelegt haben. In der Philosophie dagegen schafft das Denken hier nicht seine Objekte, sondern findet sie, wenn auch unklar, vor und ist bei seinen genaueren Bestimmungen ihres Wesens an das Gegebene gebunden. Darum darf die Philosophie nicht, wie gelehrt und versucht worden war, mit Definitionen beginnen und deren Inhalt logisch entwickeln. Damit war das Vorbild der Mathematik für die Philosophie aufgegeben.

In der obenerwähnten Schrift des Jahres 1763 hat Kant die allgemeine Anschauung der „Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ weitergeführt. Der einzig mögliche Beweisgrund für das Dasein Gottes ist danach dieser: Es muß ein „allgenugsames“ Wesen, Gott, existieren, damit die gesamte mechanische Entwicklung der Welt aus den in ihr liegenden Kräften denkbar werde. Dagegen wird von Kant das alte Beweismaterial gänzlich in Frage gestellt. Insbesondere zieht er gegen den Cartesianischen ontologischen Beweis für das Dasein Gottes aus dem bloßen Begriff eines vollkommensten Wesens zu Felde, indem er im Sinne Humes und des deutschen Philosophen Crusius darauf hinweist, daß das Dasein nicht Merkmal eines Begriffes sei und darum auch nie durch rein logische Betrachtung bewiesen werden könne.

Am schärfsten wendet sich Kant gegen die alte Metaphysik in den „Träumen eines Geistessehers, erläutert durch Träume

der Metaphysik" im Jahre 1766. Dieses merkwürdige Dokument seines damaligen Standpunktes ist besonders für die Behauptung herangezogen worden, daß er in dieser Zeit eine skeptische Haltung eingenommen habe. Ursprünglich durch den Geisterseher Swedenborg angeregt, dessen dickleibige Folianten (von Kant acht Quartbände voll Unsinn genannt) und wunderbare Prophezeiungen großes Aufsehen machten, ergeht sich diese Abhandlung in geistreichem Spott über die in jenen Werken vorgetragenen phantastischen Spekulationen, „die wilden Hirngespinste des ärgsten Schwärmers unter allen". Die Metaphysik wird hier nicht mehr als eine positive Lehren über das übersinnliche entwickelnde Wissenschaft, sondern als eine die Grenzen der menschlichen Vernunft bestimmende Disziplin bezeichnet. Damit ist deutlich hervorgehoben, daß Kant die dogmatische Metaphysik des Rationalismus nicht mehr genügt, ja überhaupt nicht mehr als eine Wissenschaft erscheint. Aber er bekennt zugleich, daß er das Schicksal habe, in die Metaphysik verliebt zu sein. Von einer wirklichen Skepsis, die das Wissen überhaupt in Frage stellte, findet sich nichts. Dagegen ist in dieser Schrift der Übergang zu einer neuen Philosophie, zu einer Theorie der Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens und zu der Lehre von der Beschränkung desselben auf das Gebiet der möglichen Erfahrung bereits angedeutet.

Damit sind wir an das Ende der vorkritischen Periode gelangt und vor dasjenige Problem gestellt, das in der „Dissertation" des Jahres 1770 zum Teil seine Lösung fand.

3. Das kritische Problem.

Die Ernennung zum ordentlichen Professor der Logik und Metaphysik in Königsberg und die aus diesem Anlaß von Kant verteidigte Dissertation bilden den wichtigsten Wendepunkt in seinem Leben. Er braucht nun nicht mehr seine Zeit so ausschließlich der Lehr- und Unterrichtstätigkeit zu widmen, er kann seinen Gedanken, seinen schriftstellerischen Arbeiten mit größerer Muße nachgehen. Zugleich aber nehmen diese Gedanken und Arbeiten nunmehr auch innerlich eine entschiedene Wendung: die dogmatischen und skeptischen, rationalistischen und empiristischen Tendenzen, die bisher teils nebeneinander bestanden, teils einander abgelöst hatten, werden in

ihrer Einseitigkeit überwunden und in ihrer relativen Berechtigung anerkannt durch die neue Richtung des Kritizismus. Dem Dogmatiker fehlt die Kritik, er nimmt an, ist überzeugt, deduziert, ohne vorher die Voraussetzungen geprüft zu haben, die seinen Annahmen, Überzeugungen und Deduktionen zugrunde liegen. Die Leistungsfähigkeit des Erkenntnisvermögens ist die wichtigste, die prinzipiellste Voraussetzung dieser Art, und gerade diese steht dem Dogmatiker von vornherein fest. Der Skeptiker aber bestreitet ohne weiteres die allgemeine oder notwendige Geltung jeder Art von Erkenntnissen. Allen setzt er einen gleichmäßigen Zweifel entgegen. Indem nun der Kritizist darauf ausgeht, in erster Linie das Erkenntnisvermögen selbst auf seine Kräfte und Grenzen zu prüfen, gelingt es ihm, einen höheren Standpunkt einzunehmen: „Der erste Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derselben auszeichnet, ist dogmatisch. Der ... zweite Schritt ist skeptisch und zeugt von Vorsichtigkeit der durch Erfahrung gewitzigten Urteilskraft. Nun ist aber noch ein dritter Schritt nötig, der nur der gereiften und männlichen Urteilskraft zukommt, ... Kritik der Vernunft.“

Der dogmatische Metaphysiker, der das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Freiheit des menschlichen Willens zu beweisen sucht, hat nach Kant mit seinen Ergebnissen recht, der Skeptiker, der die Beweiskraft der dabei vorgebrachten Argumente bestreitet, mit seinem Urteil über die Methode. Der Kritizismus vereinigt den Gehalt des Dogmatismus mit der Vorsicht des Skeptizismus. Er hebt sie beide auf, indem er beide in sich aufnimmt und durcheinander ergänzt und beschränkt.

Nur langsam und unter großen geistigen Anstrengungen hat sich Kant seinem Ziele einer Wissenschaft von den Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens genähert. An Johann Heinrich Lambert, den berühmten Astronomen und Philosophen, schreibt er im September 1770: „Ich bin, wie ich mir schmeichle, seit etwa einem Jahre zu demjenigen Begriff gekommen, welchen ich nicht besorge, jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen.“ Er hatte die Sinnenwelt und die Welt des Verstandes voneinander scheiden gelernt und alle Erkenntnis in zwei Faktoren zerlegt: Stoff und Form. Beide waren aber in der Dissertation zunächst nur für die sinnliche Erkenntnis festgestellt. Die Form derselben besteht hier-

nach in Raum und Zeit, der Stoff in den Farben, Tönen und anderen Sinnesqualitäten.

Diese Unterscheidung wird nun in Zusammenhang gebracht mit der anderen, längst geläufigen, einer Erkenntnis a posteriori und a priori, d. h. einer gleichsam nachträglichen und einer vorhergehenden Erkenntnis. Der Stoff nämlich ist das von uns empfangene Material, das wir aus der Erfahrung schöpfen. Die Töne und Farben werden nicht von uns gebildet, sondern vorgefunden. Sie entstehen durch eine Wirkung auf unser sinnliches Erkenntnisvermögen. Im Gegensatz dazu ist die Form, sind Raum und Zeit unser Eigentum, das wir an den erfahrenen Stoff heranbringen. Sie sind a priori in unserer Erkenntnis, sie gehören zu dem erkennenden Vermögen, sind die diesem eigentümliche Funktionsweise. Was aber aus Stoff und Form zusammengesetzt ist, ein wahrgenommener Körper z. B., der Farben und räumliche Beschaffenheiten vereinigt darbietet, das nennt Kant „Erscheinung". Die sinnliche Welt ist somit die Welt, wie sie uns erscheint. Die Welt des Verstandes wird ihr in der Dissertation noch als die reale, als die Welt, wie sie an sich ist, gegenübergestellt. Die nur in Begriffen denkbaren Dinge an sich heißen darum Noumena: d. h. gedachte Dinge. Später hat Kant die hier angegebene Unterscheidung zwischen sinnlicher und Verstandeserkenntnis, einen Rest des alten Rationalismus, fallen lassen und den Standpunkt vertreten, daß beide die Welt, wie sie an sich ist, nicht zu erfassen vermögen, daß also der Gegenstand in beiden Fällen nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist.

Durch die Sonderung von Stoff und Form wird es nun Kant möglich, die einander widerstreitenden Richtungen des Empirismus und des Rationalismus auszugleichen, indem er für den Stoff den empiristischen, für die Form aber den rationalistischen Standpunkt einnimmt. Alle Erkenntnis hebt mit der Erfahrung an — so heißt es ganz empiristisch zu Anfang der Kritik der reinen Vernunft, aber nicht alle Erkenntnis stammt aus der Erfahrung — lautet die rationalistisch gehaltene Fortsetzung. Sofern die Form in Betracht kommt, haben wir es mit einem a priori gegebenen Bestandteil zu tun. Von der Erfahrung unabhängig und daher nicht an deren Bestätigung gebunden, kann die Form der Erkenntnis Einsichten ermöglichen, die lediglich auf der Natur und den Bedingungen unseres erkennenden Geistes beruhen und darum ebenso notwendig und all-

gemeingültig sind wie dieser selbst. Man braucht nur anzunehmen, daß die in der Gesetzmäßigkeit des Verstandes oder der Sinnlichkeit wurzelnden Formen keine individuelle oder individuell-variierende Mitgift des einzelnen, des zufällig sich erkennend verhaltenn Subjekts sind, sondern schlechthin zu dem Wesen jeder Erkenntnis bzw. ihrer Möglichkeit gehören. Dann ist mit dem Nachweis solcher Formen a priori auch eine Begründung für die Tatsache allgemein geltender und notwendiger Erkenntnisse geliefert.

Der Stoff aber ist der Faktor a posteriori, worüber wir keine Macht haben, den die Erfahrung uns spendet. Ob wir immer die gleiche Erfahrung machen werden, wenn wir uns wahrnehmend den Tatsachen gegenüber verhalten, das können wir natürlich nicht wissen. Deshalb ist jede auf dem Stoff beruhende, sein Verhalten ausdrückende Erkenntnis nur von relativer, lediglich durch die bisherigen Beobachtungen gestützter und getragener Geltung. Jede neue Wahrnehmung kann eine Änderung unseres Wissens von den Erfahrungstatsachen herbeiführen. So begründet der Stoff nur zufällige oder wahrscheinliche Erkenntnisse. Auf diese Weise entgeht Kant den skeptischen Konsequenzen des Empirismus, der das, was für den Stoff gilt, auf alle Erkenntnis ausdehnt. Anderseits wird auch der Rationalismus seiner Alleinherrschaft beraubt und auf das Gebiet beschränkt, das der Form unserer Erkenntnis eingeräumt ist. Die Form aber für sich allein genommen gleicht dem Gefäß, das auf einen Inhalt angelegt und eingerichtet ist. „Wo sollte man auch Gegenstände suchen wollen, die den Begriffen korrespondierten, wäre es nicht in der Erfahrung, durch die uns allein Gegenstände gegeben werden?“ Der Kritizismus wird daher in ähnlicher Weise eine Überwindung des Empirismus und Rationalismus, wie er Dogmatismus und Skeptizismus in sich aufgenommen hat.

Nach dem Erscheinen der Dissertation versinkt Kant literarisch in ein längeres Stillschweigen. Unausgesetzt ringt er mit seinem Problem. Anfangs glaubt er sein Ziel bald erreichen zu können. In Briefen an seinen jungen Freund, den Arzt Markus Herz in Berlin, kündigt er wiederholt sein Werk an, und immer wieder zeigen sich die Schwierigkeiten größer, als er geahnt. So vergehen elf Jahre, bis endlich die „Kritik der reinen Vernunft“, die Frucht aller dieser Mühen, erscheint. In vier bis fünf Mona-

ten, so teilt er Moses Mendelssohn mit, habe er das Buch zustande gebracht, aber ein zwölfjähriges Nachdenken sei vorausgegangen. Die endgültige Fassung ist wahrscheinlich im Jahre 1780 erfolgt, gewiß unter Benutzung einer Fülle von Vorarbeiten, die allmählich entstanden waren. Der Inhalt hat dabei den Schriftsteller so ausschließlich beherrscht, daß die leichte Faßlichkeit, Popularität und Eleganz der Form ganz zurückgetreten sind. In einer kürzeren, wesentlich klarer gehaltenen Schrift, den „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik", hat Kant dann die Hauptpunkte seiner neuen Lehre im Jahre 1783 nochmals zusammengestellt. Eine Anwendung der in diesen beiden Schriften dargelegten Erkenntnistheorie ist im Jahre 1786 unter dem Titel: „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" gefolgt. In kurzer Zeit ist der Ausbau der neuen Philosophie vollendet worden. Das Jahr 1785 bringt die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", das Jahr 1788 die „Kritik der praktischen Vernunft", das ethische Hauptwerk und damit zugleich eine auf die Forderungen des sittlichen Bewußtseins gegründete Metaphysik. 1797 wird auch zu diesem Teile seiner Philosophie eine Anwendung in Form einer „Metaphysik der Sitten herausgegeben. Die dritte der berühmten Kritiken, die „Kritik der Urteilskraft", war schon vorher, im Jahre 1790, veröffentlicht worden und hatte eine Ästhetik und eine Lehre von der Zweckmäßigkeit in der Natur enthalten. Mit der 1793 erschienenen Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", war der Hauptsache nach der Abschluß von Kants Lebensarbeit erreicht. Die nachher veröffentlichten Abhandlungen: „Zum ewigen Frieden" und „Streit der Fakultäten", sowie die „Anthropologie" haben weder für das System noch seine Anwendungen im engeren Sinne eine grundlegende Bedeutung.

Das Hauptproblem, um dessen Lösung es sich in der kritischen Philosophie handelte, das kritische Problem, wie wir es kurz nennen können, war die Möglichkeit der Metaphysik. Wer auf dem Standpunkte stand, daß alle Erkenntnis aus der Erfahrung herzuleiten sei und ihren Sinn und Inhalt lediglich durch diese Abkunft rechtfertigen könne, mußte eine Metaphysik als Wissenschaft von dem übersinnlichen schlechthin ablehnen. Wer aber der Vernunft die Fähigkeit zutraute, unabhängig von der Erfahrung

unser Wissen zu bereichern und auf spekulativem Wege in Gegenden einzudringen, welche der Wahrnehmung, der Anschauung stets verschlossen bleiben, der mußte die Metaphysik nicht nur als eine mögliche Wissenschaft zulassen, sondern auch mit Rücksicht auf ihre erhabenen Leistungen als eine der größten Anstrengungen würdige Aufgabe ansehen. Anderseits waren das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, diese Hauptlehren der damaligen Metaphysik, auch ohne Beweis für den gläubigen Pietisten feststehende Überzeugungen. Der Inhalt der Metaphysik konnte demnach in anderen als den Verstandes- und Erkenntniskräften seinen Ursprung und seine Begründung finden. So mußte die Selbständigkeit des fühlenden und wollenden Subjekts neben dem sich erkennend verhaltenden angenommen werden, wenn man pietistischer Glaubensüberzeugung gerecht werden wollte.

Es ist bemerkenswert, daß Kant sein Problem sofort an der Wurzel angriff. Nicht um die Möglichkeit dieser oder jener Metaphysik hat er seine Kritiken geschrieben, sondern über das Recht zu metaphysischen Betrachtungen, prinzipiell zu entscheiden, bildete die Aufgabe, deren allgemeine Lösung er suchte. Der Weg, den er dabei einschlug, war neu und heißt seitdem die transzendentale Methode. Für diese ist die Wissenschaft eine gegebene Tatsache. Sie fragt nicht, ob wissenschaftliche Erkenntnis möglich ist, sondern nur, wie sie möglich ist. Sie schafft keine Wissenschaft, aber sie lehrt die vorhandene begreifen. Sie hilft einen Kanon aufstellen, der die Voraussetzungen, von denen wissenschaftliche Erkenntnis abhängig ist, und damit die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit angibt. Um beurteilen zu können, ob eine bestimmte Wissenschaft (wie die Metaphysik) möglich ist, muß man wissen, was zur Wissenschaft überhaupt gehört. Und soll die Feststellung der Faktoren, an welche die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis gebunden ist, nicht willkürlich erfolgen, so ist man auf eine Untersuchung allgemein anerkannter Wissenschaften, ihres Verfahrens und ihrer Bedingungen angewiesen. Nur so kann eine prinzipielle Entscheidung in dem Streite um die Metaphysik getroffen werden. Die positive Theorie der Erkenntnis muß der Kritik der Metaphysik und ihrer Berechtigung vorausgehen.

Die Wissenschaft, an die sich Kant für eine solche Unternehmung bei dem damaligen Stande der Forschung allein halten konnte,

waren die Mathematik und die Naturwissenschaft. Da aber die Metaphysik von transzendenten, d. h. jenseits der Erfahrung, der Anschauung, liegenden Objekten handelte und somit a priori, unabhängig von der Erfahrung verfuhr, so hat sich Kant bei der Mathematik und der Naturwissenschaft auf diejenigen Teile beschränkt, welche gleichfalls einen aprioristischen Charakter trugen. Die reine Mathematik, die reine Naturwissenschaft werden sie von ihm genannt. Was lediglich auf Beobachtung beruht, wird beiseite gelassen. Kants Erkenntnistheorie ist darum auch nicht eine Wissenschaft dieses Namens in ihrem vollen Umfange, sondern nur eine solche der reinen, d. h. der nicht- oder über-empirischen Erkenntnis.

Dazu kommt noch eine nähere Bestimmung des Begriffs der Erkenntnis. Wir haben früher (S. 23) gesehen, daß empirische Urteile nicht allgemeingültig und notwendig sind, weil neue Erfahrungen die bisher gewonnenen Einsichten jederzeit ändern können. Dagegen ist eine Erkenntnis a priori mit den Merkmalen der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit versehen. Die Aussagen über mathematische Gegenstände, über Zahlenbeziehungen u. dgl., sind davon ganz unabhängig, ob es diesen Gegenständen Entsprechendes in der Sinnenwelt gibt oder nicht. Auch die Metaphysik hatte ja den Anspruch auf gleiche Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit erhoben und schien durch keinerlei Erfahrung in ihren Bestimmungen beeinflußt werden zu können. So galt Kant als „wissenschaftliche" Erkenntnis zunächst nur diejenige, welche allgemein und notwendig und darum a priori galt.

Nun gibt es freilich derartige Einsichten auch in der Form von selbstverständlichen Sätzen. Der Identitätssatz A = A und alle auf ihn zurückführbaren Urteile gelten allgemein und notwendig. Ein eigentlicher Erkenntniswert kommt ihnen jedoch offenbar nicht zu. Sie drücken nur aus, was bereits bekannt ist. Erkenntnis aber soll vor allem unser Wissen erweitern. Um diesen Unterschied recht deutlich hervortreten zu lassen, hat Kant die „klassische" Einteilung der Urteile in analytische und synthetische eingeführt. Jene sind bloße Erläuterungen dessen, was wir in dem Subjektsbegriff des Urteils bereits denken. So ist der Satz: alle Körper sind ausgedehnt, sicherlich von allgemeiner und notwendiger Geltung, aber er drückt nur aus, was in dem Begriff des Körpers bereits enthalten ist.

Die Erklärung, daß Körper ausgedehnt sind, bedeutet somit nur eine Formulierung schon vorhandenen, in dem Subjektsbegriff bereits enthaltenen Wissens.

Ein synthetisches Urteil dagegen ist ein Erweiterungsurteil. Es fügt zu dem Inhalt des Subjektsbegriffs ein noch nicht darin gesetztes Merkmal hinzu. Aus dem Begriff des Körpers folgt nicht, daß er schwer ist, und wenn ich daher sage: alle Körper sind schwer, so behaupte ich damit, daß eine Eigenschaft von den Körpern gilt, die in ihrem Begriff nicht gesetzt war. Daß solche synthetischen Urteile auf dem Boden der Erfahrung überall möglich sind, unterliegt keinem Zweifel. Jede neue Bestimmung, die für Pflanzen oder Tiere, für unsere Empfindungen oder Gefühle, für historische Persönlichkeiten oder für die Laute einer Sprache auf Grund neu entdeckter Tatsachen getroffen wird, läßt sich in einem synthetischen Urteil ausdrücken. Aber soweit ein solches Urteil lediglich auf der Erfahrung beruht, hat es nur wahrscheinliche oder zufällige Geltung. Wenn es daher keine anderen synthetischen Urteile gäbe, als die a posteriori, d. h. die auf Grund der Erfahrung gefällten, so würde eine Wissenschaft a priori lediglich aus analytischen Urteilen bestehen. Dem widerspricht nun aber, wie Kant zeigt, der Tatbestand der reinen Mathematik und Naturwissenschaft. Schon die einfache Gleichung: $7 + 5 = 12$ muß nach Kants Ausführung als ein synthetisches Urteil angesehen werden, weil weder in der 7 noch in der 5 noch auch in der Forderung ihrer Zusammenfassung an sich schon das Resultat derselben, die Zahl 12, oder die Gleichheit mit ihr enthalten ist. Ebensowenig kann man ein geometrisches Axiom, wie z. B.: die gerade Linie ist die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten, als ein analytisches Urteil ansehen. Denn in dem Begriff der geraden Linie ist zwar der Gedanke einer bestimmten Richtung, nicht aber der andere enthalten, daß sie die kürzeste Entfernung zwischen zwei Punkten bilde.

Auf diese Weise beschränkt sich Kant in seiner Erkenntnistheorie auf die Untersuchung derjenigen Urteile, welche einerseits allgemeingültig und notwendig und somit a priori und anderseits synthetisch sind. Die Metaphysik will solche synthetischen Sätze a priori aufstellen, die reine Mathematik und Naturwissenschaft enthalten solche tatsächlich, und nur auf derartigen Sätzen kann ihre höhere wissenschaftliche Bedeutung beruhen. Während jedoch die Anerken-

nung, welche die Mathematik und die Mechanik bisher gefunden haben, für die Berechtigung ihres Anspruchs Zeugnis ablegt, ist die Metaphysik eine Spekulation geblieben, die jeder bestreiten zu dürfen meint. Woran das liegt, wird sich zeigen, wenn sich angeben läßt, worauf die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori beruht, worauf, mit anderen Worten, reine Mathematik und Naturwissenschaft ihre unser Wissen erweiternden Sätze gründen. Erfahrung kann dieser Grund nicht sein, sonst wäre ihre Geltung keine allgemeine und notwendige. Das kritische Problem erhält daher bei Kant die Fassung: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Nicht wie der einzelne erkennt, sondern wie Erkenntnis in der Wissenschaft geübt wird, das ist die Tatsache, von der Kant ausgeht, die ihm feststeht, und die er zu erklären und zu legitimieren versucht. Nicht die wirkliche, empirische Entstehung der Wissenschaft, nicht die historischen und psychologischen Bedingungen ihrer Entwicklung, sondern nur ihre Voraussetzungen a priori, ihre Prinzipien interessieren Kant vom Standpunkte seiner transzendentalen Methode. So verhält sich seine Erkenntnistheorie zu der Wissenschaft und ihren Grenzen etwa wie die Theorie des Mikroskops zu dessen Anwendungen. Sie ist die Theorie des Instruments, mit dem man Erkenntnisse gewinnt, d. h. Urteile a priori in synthetischer Art aufstellt. Der seit Hegel häufig wiederholte Vorwurf, die Kantische Erkenntnistheorie fordere ein Erkennen vor dem Erkennen, sie gleiche dem lächerlichen Vorhaben dessen, der sich nicht eher ins Wasser wage, als bis er schwimmen gelernt, gehört zu den seltsamen Mißverständnissen, denen Kants Unternehmen vielfach begegnet ist.

4. Die Grundgedanken der kritischen Philosophie.

Als das Hauptproblem der kritischen Philosophie haben wir das Problem der Metaphysik bezeichnet. Streng genommen steht jedoch dieses Problem nur für die Erkenntnistheorie und Ethik und für die diesen Wissenschaften gewidmeten Schriften im Vordergrunde. Die Kritik der Urteilskraft dagegen, die ihrem Namen nach eine innere Verwandtschaft mit den andern beiden, den Titel Kritik tragenden Werken anzeigt, hat mit dem Problem der Metaphysik nur in ihrem zweiten Teile zu tun. Der Gesichtspunkt, unter dem die drei

Kritiken systematisch miteinander verbunden werden, ist vielmehr der Begriff des a priori. Es gilt für unsere Erkenntnis, für unseren Willen, für unseren Geschmack und unsere teleologische Naturauffassung diejenigen Faktoren aufzuweisen, welche, unabhängig von der Erfahrung, den durch sie bestimmten Urteilen den Charakter der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit oder wenigstens den Anspruch darauf verleihen. Nach den drei Seelenvermögen, dem Erkenntnisvermögen, dem Gefühl der Lust und Unlust und dem Begehrungsvermögen hat Kant in der Kritik der Urteilskraft seine Aufgabe systematisch eingeteilt. Für jedes von ihnen wird in einem zugehörigen Erkenntnisvermögen das a priori wirksame Moment gefunden, für das Erkenntnisvermögen in dem Verstande, für das Gefühlsvermögen in der Urteilskraft und für das Begehrungsvermögen in der Vernunft. Daß Kant an dieses Schema ursprünglich nicht gedacht hat, geht schon daraus hervor, daß er sein vom Erkenntnisvermögen handelndes Werk nicht eine Kritik des Verstandes, sondern eine Kritik der reinen Vernunft, und sein das Begehrungsvermögen auf Prinzipien a priori untersuchendes Werk nicht eine Kritik der Vernunft, sondern eine Kritik der praktischen Vernunft genannt hat. In der Tat hängen diese beiden Werke untereinander viel enger zusammen, als die Kritik der Urteilskraft mit jedem von ihnen. Darum darf das in jenen beiden Kritiken den Grundgedanken bildende Problem der Metaphysik als das eigentliche Problem der kritischen Philosophie bezeichnet werden, zu dem übrigens auch der zweite, teleologische Teil der Kritik der Urteilskraft einen wichtigen Beitrag liefert.

Das Erkenntnisvermögen, dessen Analyse und Prüfung die Kritik der reinen Vernunft gewidmet ist, zerfällt nach diesem Werke und nach der herkömmlichen Auffassung in zwei besondere Vermögen, ein niederes und ein höheres, die Sinnlichkeit und den Verstand. In jedem dieser Vermögen sucht Kant diejenigen Funktionen auf, welche von der Erfahrung unabhängig wirken und damit synthetische Urteile a priori möglich machen. Zur Sinnlichkeit gehören die Anschauungen, zum Verstande die Begriffe. Die Anschauung kann eine solche des äußeren oder des inneren Sinnes sein. Dem äußeren Sinn wird der Raum als eine Form, als der von der Erfahrung unabhängige Faktor zugewiesen, der innere Sinn dagegen schaut alle seine Gegenstände unter der Form

der Zeit an. Die Kenntnis dessen, was in diesen Formen gegeben ist, der Materie, die den Empfindungen unserer Sinne korrespondiert, verdanken wir einer „Affektion" durch Dinge an sich. Auf dieser Affektion beruht aller empirische Einschlag unserer Erkenntnis. Was wir gewöhnlich Erfahrung nennen, wenn wir z. B. sagen, daß wir nur durch Erfahrung wissen, welche Farbe das Gold, welche Härte der Diamant, oder welche Klangfarbe die Töne der Flöte haben, bezeichnet den Einfluß, den von uns unabhängige Dinge auf unsere Erkenntnis haben. Den Gegenstand einer Anschauung, also einer sinnlichen Erkenntnis, mag sie zum äußeren oder zum inneren Sinn gehören, nennt Kant, sofern er Materie und Form, Empirisches und Reines, a posteriori Gegebenes und a priori Gestaltendes in sich faßt, Erscheinung. So sind der Tisch, an dem er schreibe, und die Gedanken und Vorstellungen, welche ich erlebe und in Worte zu kleiden versuche, Erscheinungen.

Einer der wichtigsten Grundgedanken der kritischen Philosophie besteht darin, daß diese Gliederung der Sinnlichkeit beim Verstande nicht in gleicher Selbständigkeit durchgeführt wird. Zwar gibt es auch hier Faktoren a posteriori neben solchen a priori, auch hier Formen neben der in diesen Formen gedachten, empirisch bedingten Materie. Aber während die Formen des Verstandes eigentümliche, von denen der Sinnlichkeit abweichende sind — sie werden hier als Kategorien, als Grundbegriffe des reinen Verstandes bezeichnet — ist das, was in diesen Formen gedacht wird, von der Erscheinung nicht verschieden. Der Gegenstand der sinnlichen und der Verstandeserkenntnis ist nach Kant der gleiche. Darum beziehen sich nach seiner Meinung die Anschauungen unmittelbar, die Begriffe dagegen nur mittelbar, nämlich durch Raum und Zeit vermittelt, auf ihre Gegenstände, d. h. für beide ist der Gegenstand derselbe.

In dieser Annahme, daß das Denken keinen ihm eigentümlichen Gegenstand hat, daß die Begriffe an sich leer sind und nur durch Anschauungen bzw. Erscheinungen einen Inhalt gewinnen, daß der Verstand nur eine verknüpfende Funktion ist, der das zu Verknüpfende von der Anschauung geliefert werden muß, zeigt sich Kant von seinen empiristischen Vorgängern abhängig. Denn gerade darauf hatten Locke und Hume den größten Nachdruck gelegt, daß alle unsere Begriffe, daß alle Ergebnisse unseres Denkens sich auf Wahr-

nehmungen des äußeren oder inneren Sinnes zurückführen lassen. Nach diesen Prinzipien ist ein Denkobjekt, das nicht anschaulicher Natur wäre, von vornherein unmöglich. Kants Lösung des Problems wird somit durch die hier angegebene, bisher nicht hinreichend beachtete Voraussetzung über die Gegenstände des Denkens sofort in eine bestimmte Bahn gelenkt. Begriffe von übersinnlichen, von transzendenten, d. h. die Erfahrung überfliegenden Objekten sind unfaßbar, und eine Wissenschaft von solchen Objekten ist daher unmöglich. Dafür, daß das Denken keine ihm eigentümlichen Gegenstände hat, daß nur Anschauliches denkbar ist, hat Kant nirgends einen Nachweis erbracht.

So gestaltet sich denn die Lösung des Problems der Metaphysik einfach genug. Anschauung und Begriff, das sind die unentbehrlichen Bestandteile aller ausgebildeten, in einem Urteil ausdrückbaren Erkenntnis. Wo einer von diesen Faktoren fehlt, da kann keine eigentliche Erkenntnis zustande kommen. Ist daher die Metaphysik eine Wissenschaft, in welcher die Anschauung keine Rolle spielt, weil ihre Objekte der Sinnlichkeit unzugänglich bleiben müssen, so ist damit die Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik auch schon verneint. Trotzdem hat sich Kant mit einer eingehenden Widerlegung dieser vermeintlichen Wissenschaft und ihrer Beweise für die Substanzialität und Unsterblichkeit der Seele, für die Unendlichkeit oder Endlichkeit der Welt, für das Dasein Gottes in einem Hauptteil seiner Kritik der reinen Vernunft, in der „Dialektik", beschäftigt.

Das wichtigste Ergebnis ist ihm die Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen der Erscheinung und dem Dinge an sich. Die Erscheinung ist, wie wir gesehen haben, eine Vereinigung von Materie und Form, der in Raum und Zeit wahrgenommene Gegenstand der sinnlichen Erkenntnis. Das Ding an sich ist ein x, ein unbekanntes und unerkennbares Etwas, das wir setzen müssen, weil es von dem Erkenntnisvermögen unabhängige, a posteriori wirksame Faktoren gibt. Über die Beschaffenheit dieses Dinges an sich aber läßt sich nichts ausmachen. Denn jeder Versuch, es zu erfassen, ist mit einer Anwendung der dem Erkenntnisvermögen zukommenden Formen, des Raumes und der Zeit bzw. der Kategorien, notwendig verbunden. Wie wir mit dem Ohre nur hören und mit dem Auge nur sehen können, so können wir mit unserem Verstande nur begreifen, d. h. in seinen Kategorien denken, und mit unserer Sinn-

lichkeit nur in Raum und Zeit anschauen. Wäre eine Anschauung möglich, die von diesen Formen abstrahierte — eine intellektuelle Anschauung hat Kant diese Fiktion genannt —, dann würde eine unmittelbare Beziehung der Erkenntnis auf Dinge an sich stattfinden können. So aber bleiben wir bei unserer Erkenntnis stets an die eigentümlichen Gesetze des anschauenden und denkenden und damit erkennenden Geistes gebunden. Nennt man „Ding an sich" etwas, wovon wir keine Anschauung haben können, so läßt sich von der alten Metaphysik behaupten, daß sie auf Dinge an sich gerichtet gewesen und eine Erkenntnis derselben angestrebt habe. Die Unerkennbarkeit von Dingen an sich, die anschauliche Natur aller Gegenstände unseres Wissens, das sind im Kern die Gründe, mit denen Kant dieser alten Metaphysik ihren Charakter als Wissenschaft bestritten hat.

Aber mit diesem negativen Resultat, das durch eine positive Erkenntnistheorie begründet worden ist, hat sich Kant nicht begnügt. Die Existenz der Dinge an sich ist von ihm auch in dieser Theorie der Wissenschaft nicht bestritten worden, und so besteht für ihn die Möglichkeit fort, daß es Gegenstände gibt, die überhaupt nicht in die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes eingehen, die jenseits aller Erfahrung bleiben. Sollten daher anderweitige Gründe zu der Annahme solcher Gegenstände wie eines freien Willens, einer unsterblichen Seele, eines allweisen und allgütigen Lenkers unserer Geschicke führen, so würde die Erkenntnistheorie gegen diese Annahme nichts ins Feld führen können. Nach ihren eigenen Prinzipien ist das Reich der erkennbaren, d. h. eben der in die Formen des Anschauens und Denkens faßbaren Gegenstände nicht identisch mit dem Reich der überhaupt existierenden Dinge. Muß auch eine Erkenntnis der Glaubensobjekte, der Dinge an sich, des Unanschaulichen, Übersinnlichen, Transzendenten abgelehnt werden, so kann es doch noch einen anderen Zugang zu diesem Reiche geben. Die Gesetzmäßigkeit des Wollens, nicht minder klar und für jedermann verbindlich, als die des Wissens, bildet diesen Zugang.

Unser Wollen findet Kant beherrscht durch ein Sittengesetz, welches seine Befolgung schlechthin gebietet. Dieser kategorische Imperativ, wie er zum Unterschiede von allen relativen und hypothetischen Vorschriften genannt wird, kümmert sich nicht um den empirischen Zusammenhang, in den wir als wollende und handelnde

Wesen verwoben sind. Er verlangt, daß unter allen Umständen, in jeder beliebigen Situation, trotz entgegenstehender Neigungen oder Einwirkungen seiner Forderung entsprochen werde. Wie ist nun, so fragt Kant im Anschluß an diese Feststellung, ein kategorischer Imperativ möglich, wie ist es denkbar, daß die Gesetzmäßigkeit, die alle Erscheinungen nach dem Prinzip der Kausalität beherrscht, von dem Sittengesetz nicht beachtet und im Prinzip eine beständige Durchbrechung derselben verlangt wird? Offenbar setzt die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs und seiner Befolgung eine Unabhängigkeit von der gesetzmäßigen Verknüpfung nach Ursache und Wirkung voraus. Ich kann nur dann jederzeit das Sittengesetz erfüllen, wenn mein Wille frei ist und somit für ihn das die Erscheinungen beherrschende Gesetz der Kausalität nicht gilt. So gelangt Kant auf dem Boden der praktischen Vernunft zu einem Postulat derselben, das die Aufstellungen der Erkenntnistheorie ergänzt und eine positive Bestimmung dessen erlaubt, was nicht Erscheinung ist. Zu dieser Annahme gesellen sich aber noch die Postulate der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes, und so wird auf dem Boden der Ethik gerade das wieder erobert, was für eine wissenschaftliche Metaphysik unerreichbar bleiben mußte. Die Glaubensobjekte, das Transzendente, die Dinge an sich, werden nicht „erkannt", aber als Bedingungen der Möglichkeit sittlichen Wollens und Handelns „gefordert" („postuliert").

Das Schlußergebnis dieser Ethik und Metaphysik ist der Primat der praktischen Vernunft gegenüber der theoretischen. Was diese nicht bestimmen konnte, das wird uns von jener zugänglich gemacht. Über die Grenzen des Wissens und Erkennens hinaus in ein reales Reich führt die Forderung einer Weltanschauung für Wollen und Handeln. Die neue Metaphysik baut sich nicht auf als eine Leistung unseres Erkenntnisvermögens, sondern als ein Postulat des Begehrungsvermögens. In dieser Wertschätzung der praktischen Vernunft, des sittlichen Wollens und des in ihnen und für sie begründeten Glaubens kommt auch der Pietismus zu seinem Rechte. Denn dieser hatte ja gerade für das religiöse Leben die Unabhängigkeit von dogmatischen Formeln, von der Betätigung des Verstandes oder des Erkenntnisvermögens behauptet. Aber freilich ganz auf sich selbst wird die Religion von Kant nicht gestellt. Für die Gebundenheit an wissenschaftliche Begründungen

tauscht sie bei ihm die enge Verbindung mit der Sittlichkeit ein. Ein Glaubensartikel, der sich nicht durch seine Bedeutung für die Moral rechtfertigen ließe, würde für Kant eine entbehrliche Floskel sein. Für ein Schwelgen in mystischen Empfindungen, für eine reine Innerlichkeit religiöser Stimmungen für ekstatische, visionäre oder schwärmerische Zustände ist bei ihm kein Raum.

Kant hat am Schluß seiner Kritik der reinen Vernunft auf drei Fragen hingewiesen, welche die Philosophie zu beantworten habe. Diese Fragen lauten: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Auf die erste dieser Fragen gibt die Erkenntnistheorie die Antwort. Wir können hiernach nur von dem „wissen", was zur möglichen Erfahrung gehört, was anschaulichen Charakter trägt, was Erscheinung ist. Von Dingen an sich dagegen, die schlechthin unerfahrbar, unanschaulich wären, läßt sich keine eigentliche „Erkenntnis" gewinnen. Auf die zweite Frage antwortet die Ethik mit einem Hinweis auf den kategorischen Imperativ, der eine für alle Vernunftwesen und für alle praktischen Aufgaben derselben allgemeingültige Norm ist. Ich soll das tun, was jedermann in meiner Lage zu tun hätte, was ich mir als Gesetz für alle vorstellen kann. Die dritte Frage aber kann nur auf Grund der Antwort, die für die zweite gegeben wurde, erörtert und erledigt werden. Ich darf hoffen, was die Möglichkeit einer Erfüllung des Sittengesetzes fordert. Ein jenseitiges Leben, zur Vervollkommnung, zum Ausgleich aller Ungerechtigkeiten des irdischen Daseins bestimmt, darf erwartet werden, weil die Verwirklichung der von uns sittlich geforderten Herrschaft über die Triebe und Leidenschaften unserer tierischen Natur, weil die ideale Verknüpfung eines tugendhaften und zugleich glücklichen Lebens nur in einer solchen Fortsetzung der irdischen Existenz denkbar werden.

Die Einteilung der Philosophie, die Kant entwirft, ist übrigens nicht nach diesen drei Fragen, sondern nach dem Begriff der Philosophie überhaupt orientiert. Philosophie und Mathematik werden von ihm scharf gegenübergestellt. Mathematik, so definiert er, ist eine Erkenntnis aus der Konstruktion der Begriffe in der reinen Anschauung, Philosophie dagegen ist eine Erkenntnis aus Begriffen. Dort werden die Gegenstände durch Synthese anschaulicher Bestandteile gebildet, hier aber werden sie vorgefunden und müssen zunächst erläutert werden. Die Philosophie zerfällt nun in

eine Propädeutik oder Kritik und in ein System. Als vorbereitende Wissenschaft hat sie die Leistungsfähigkeit des Erkenntnisvermögens zu prüfen, ein Organon zu bilden, d. h. Regeln und Gesetze aufzustellen, nach denen man sich zu richten hat, wenn anders man zu wirklichen, nicht bloß vermeintlichen Erkenntnissen gelangen will. Das System dagegen zerfällt in eine Metaphysik und in eine empirische oder angewandte Philosophie. Von diesen beiden Teilen hält Kant nur die Metaphysik für echte Philosophie. Sie ist ein System der reinen Vernunft, also derjenigen Erkenntnisse, die unabhängig von der Erfahrung gewonnen und begründet werden können. Sie zerfällt in eine Metaphysik der Natur und in eine Metaphysik der Sitten, je nachdem sie ihre Gegenstände den Erscheinungen des inneren und äußeren Sinnes oder den Gebieten der Sittlichkeit und des Rechtes entnimmt. In seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft hat Kant den Versuch gemacht, für die äußere Natur die Prinzipien a priori aufzustellen, während die Metaphysik der Sitten in ähnlicher Weise metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und der Tugendlehre bringt. Zur empirischen Philosophie, die als eine unechte bezeichnet wird, gehört die empirische Psychologie, die Experimentalphysik, die Chemie u. dgl. Für diese Disziplinen will Kant zum Teil nicht einmal den Ehrentitel Wissenschaft zur Anwendung gebracht sehen. Er erklärt, daß in jeder Einzelwissenschaft nur so viel eigentliche Wissenschaft durch Konstruktion a priori enthalten sei, als sich Mathematik in ihr antreffen lasse. Psychologie und Chemie, in denen Mathematik keine Rolle spiele, seien darum auch nicht als wirkliche Wissenschaften zu betrachten.

Diese enge Auffassung des Begriffs der Wissenschaft hängt bei Kant unmittelbar mit dem ebenso eng gefaßten Begriff der Erkenntnis zusammen. Wenn man unter einer Erkenntnis nur diejenige versteht, die sich in einem synthetischen Urteil a priori ausdrücken läßt, so kann alle rein empirisch begründete Einsicht in Wesen und Zusammenhang der Dinge und Vorgänge keine Erkenntnis und somit auch kein Teil der Wissenschaft genannt werden. Gewiß hatte Kant für Beobachtungen und für das rein Tatsächliche Sinn und Anerkennung. Das zeigt sich namentlich bei seiner Behandlung der Anthropologie und der physischen Geographie und findet in mancher seinen Bemerkung auch außerhalb dieser Disziplinen seine volle

Bestätigung. Aber er war noch immer in dem rationalistischen Vorurteil befangen, daß Unabhängigkeit von der Erfahrung allein Allgemeingültiges und Notwendiges entstehen lasse, und diese Unabhängigkeit von der Erfahrung wurde bei ihm zugleich zu einer Abhängigkeit von dem erkennenden Subjekt oder von dem Erkenntnisvermögen. Dazu kam, daß der Zustand der Wissenschaften seiner Zeit noch ein sehr unvollkommener war. Die Geisteswissenschaften standen noch durchaus am Anfang ihrer Entwicklung, verfügten nur in beschränktem Maße über ausgebildete und anerkannte Forschungsmethoden und unterschieden sich nur wenig von einem kritiklosen und zufälligen Sammeln und Zusammenstellen von Beobachtungen oder Zeugnissen. So bildete er sich denn das Ideal der Wissenschaft nach der Geometrie und Analysis, nach der Mechanik des Himmels und der Erde. Die Bedeutung, welche die Anwendung der Mathematik in der Naturwissenschaft gewonnen hatte, wurde ihm, infolge dieser beschränkten Grundlage seiner Induktion, zu einer Forderung für alle Wissenschaften.

Und doch war gerade Kant in seiner kritischen Philosophie zu einer weiteren und freieren Auffassung der wissenschaftlichen Forschung und Erkenntnis vorgedrungen. Wenn mögliche Erfahrung, wenn Erscheinung im Kantischen Sinne der einzige Gegenstand der Erkenntnis ist, wenn Philosophie die Objekte, mit denen sie sich beschäftigt, als Tatsachen vorfindet und sich nur allmählich zu einer rationalen Bearbeitung derselben erheben kann und darf, dann ist offenbar der empirische Faktor von viel größerer Wichtigkeit für das Gebiet menschlichen Wissens, als die Beschränkung auf eine Konstruktion a priori annehmen läßt. Wer vollends dem Verstande das Recht bestreitet, eine intelligible Welt aufzubauen, die in der Anschauung gar nicht zu realisieren ist, der hat im Grunde die Scheu vor der Erfahrung völlig abgestreift und nur noch in der Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand, von Anschauung und Begriff das Heil für die Wissenschaft gefunden. So wird uns Kant schon hier zu einem Januskopf, der, nach rückwärts blickend, den Standpunkt seiner Zeit vertritt und aus ihm verstanden werden muß, und der, auf eine ferne Zukunft gerichtet, ein Anknüpfungspunkt für modernes Denken geworden ist.

5. Raum und Zeit.

Mit den Formen der Sinnlichkeit, die a priori aller Anschauung zugrunde liegen, mit Raum und Zeit beschäftigt sich die transzendentale Ästhetik. Der Name Ästhetik wird von Kant in doppeltem Sinne gebraucht. Einmal bezeichnet er das, was auch wir heute noch darunter verstehen, die „Kritik des Geschmacks", die Lehre von dem, was gefällt und mißfällt. Sodann aber hat Kant den Namen im Anschluß an dessen Etymologie für eine Wahrnehmungswissenschaft überhaupt gebraucht. Der einschränkende Ausdruck transzendental weist hierbei auf die Faktoren a priori in unserer äußeren und inneren Wahrnehmung hin. So bedeutet denn transzendentale Ästhetik hier eine Lehre von den Formen der Wahrnehmung oder Anschauung und schließt aus die Betrachtung der Materie, der Sinnesqualitäten, der Töne, Farben u. dgl., also des in diesen Formen empfundenen Inhalts.

Kant sucht in diesem ersten Hauptteil seiner Kritik der reinen Vernunft den Nachweis zu erbringen, daß Raum und Zeit nicht aus der Erfahrung stammen, sondern der Sinnlichkeit selbst als deren eigentümliche Auffassungsweisen des empirisch Gegebenen innewohnen. Dabei hat man sich nicht vorzustellen, daß Raum und Zeit als fertig ausgebildete Schemata gleichsam auf den in sie zu fassenden sinnlichen Inhalt warten. Vielmehr denkt sich Kant das niedere Erkenntnisvermögen nur darauf angelegt, in Raum und Zeit anzuschauen. Sie sind gewissermaßen die gesetzmäßige Reaktion auf die affizierenden Reize, die notwendige Art und Weise, wie die Anschauung sich vollzieht. Die fertigen räumlichen und zeitlichen Anschauungen sind daher nach Kant als erworben, nicht als angeboren zu betrachten.

Kant erörtert zwei Möglichkeiten: a) Raum und Zeit sind empirische Begriffe, d. h. Begriffe, die aus der Erfahrung abstrahiert worden sind, so wie man etwa den Begriff der Farbe oder des Tones oder der Wärme auf Grund einzelner wahrgenommener Farben, Töne und Temperaturen bildet; b) sie sind reine Anschauungen oder Formen des sinnlichen Erkenntnisvermögens, die, von der Erfahrung unabhängig, „im Gemüt bereitliegen". Kant sucht nun durch eine Anzahl von Argumenten nachzuweisen, daß die unter a) bezeichnete Möglichkeit nicht zutrifft und die unter

b) angegebene den Tatsachen entspricht. In den ersten Argumenten wird namentlich gezeigt, daß Raum und Zeit a priori und nicht a posteriori sind, in den letzten Argumenten aber der Nachdruck darauf gelegt, daß sie Anschauungen und nicht Begriffe sind.

Nach dem ersten Raumargument ist der Raum kein empirischer Begriff, der von äußerer Erfahrung abstrahiert worden wäre. Denn damit Empfindungen auf etwas außer uns bezogen oder als außer- und nebeneinander vorgestellt werden können, muß Raumanschauung bereits zugrunde liegen. Die äußere Erfahrung ist also selbst durch sie möglich. Der Raum ist, so kann man sagen, nicht in der Erfahrung, sondern sie ist in ihm.

Gegen dieses Argument ist folgendes einzuwenden:

1. Es werden überhaupt nicht alle Empfindungen unmittelbar auf etwas außer uns bezogen und als neben- und außereinander im räumlichen Sinne vorgestellt. Vielmehr ist diese Auffassungsweise an die Empfindungen des Gesichts- und des Tastsinnes gebunden. Die Gehörs-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen werden nur mittelbar auf etwas außer uns bezogen, nämlich durch die mit ihnen assoziierten Tast- oder Gesichtsvorstellungen. Ihr Neben- und Außereinander ist für die unmittelbare Erfahrung kein räumliches, wie die Wahrnehmung eines Akkords oder eines zusammengesetzten Geruchs und Geschmacks ohne weiteres lehrt. Darum darf der Raum nicht schlechthin als die Form des äußeren Sinnes oder der äußeren Erfahrung bezeichnet werden, und dann erhebt sich zugleich die Frage, warum diese Zutat unseres Erkenntnisvermögens bloß jenen beiden Sinnen unmittelbar zuteil geworden sei. Auf diese Frage kann Kant von seinem Standpunkte aus keine befriedigende Antwort geben.

2. Nur für die eben geschilderte mittelbare Raumbestimmung gilt, daß hier die Raumvorstellung schon zugrunde liege, demnach vorausgesetzt werden müsse, damit die Raumbestimmung überhaupt möglich sei. Für die unmittelbare Raumauffassung im Gebiete des Tast- und Gesichtssinnes dagegen ist das Gebundensein an die räumliche Form auch dann verständlich, wenn sie mit den Empfindungen dieser Sinne jederzeit gegeben ist, etwa zu deren Eigenschaften gehört, wie die Tonhöhe als eine solche der Tonempfindungen oder die Farbe als eine solche der Farbenempfindungen gilt, oder, als selbständige „Raumempfindung“, durch die Reizung der genannten Or-

gane gesetzmäßig miterregt wird, wie wir z. B. Druck und Kälte eines berührenden Gegenstandes oder Geruch und Geschmack einer genossenen Speise gleichzeitig empfinden. Auch in diesen Fällen würde nämlich ein Außer- oder Nebeneinander und eine Beziehung auf einen Ort im Raume nicht ohne Raum möglich sein. Diese Raumbestimmungen würden dann nicht erst durch uns in eine an sich raumlose Masse von Empfindungen hineingetragen, sondern ebenso unmittelbar in und mit den Gesichts- und Tasteindrücken vorgestellt werden, wie deren sonstige Beschaffenheiten. Die Annahme, daß die Raumvorstellung ein empirischer Begriff ist, wäre somit keineswegs ausgeschlossen.

3. Endlich erhebt sich auch für die unmittelbare Raumbestimmung des Tast- und Gesichtssinnes die Frage, wie es möglich sei, daß die Eindrücke dieser Sinne in einer ganz bestimmten, nicht willkürlich von uns abzuändernden Form wahrgenommen oder an einen bestimmten, nicht beliebig zu wählenden Ort verlegt werden. Wir legen z. B. dem Tisch und dem Stuhl, den Tieren und den Bergen ganz bestimmte Formen und Lagen bei; wir müssen hiernach zum mindesten verlangen, daß eine der räumlichen Entfaltung unserer Sinneseindrücke entsprechende Ordnung auch den die Sinnlichkeit affizierenden Dingen zukommt, daß den so gesetzmäßig auftretenden Unterschieden in den sinnlichen Wirkungen eine Gesetzmäßigkeit der sie hervorrufenden Ursachen korrespondiert. Diese Schwierigkeit hat Kant nirgends berücksichtigt, geschweige denn beseitigt.

Das zweite Raumargument besagt, daß man sich niemals eine Vorstellung davon machen könne, daß kein Raum sei, dagegen sehr wohl davon, daß im Raume keine Gegenstände angetroffen werden. Es ist also eine Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht eine von ihnen abhängende Bestimmung, somit eine Vorstellung a priori. Der Raum ist, so könnten wir diese Gedanken ausführen, eine absolut notwendige Anschauung des anschauenden Subjekts, weil er von den unserer Sinnlichkeit zugänglichen Wahrnehmungsinhalten überhaupt nicht hinweggedacht werden kann. Ein leerer Raum dagegen, ein Raum ohne Gegenstände ist durchaus denkbar. Er ist also die Voraussetzung für alle Erfahrungen des äußeren Sinnes und nicht von ihnen erst als Merkmal abgezogen. So kommt das zweite Argument im Grunde auf dasselbe hinaus

wie das erste. Nur der Ausgangspunkt ist in beiden verschieden. Während dort die Unmöglichkeit einer Raumbestimmung ohne Raumanschauung a priori betont wird, ist hier die Notwendigkeit der Raumanschauung als solche, unabhängig von ihrer Benutzung zu einzelnen räumlichen Bestimmungen, der Nerv des Beweises.

Auch dieses Argument ist jedoch kaum haltbar, denn:

1. Es ist nicht richtig, daß wir in der Einbildungskraft den Raum völlig isolieren, von allem Inhalt loslösen können. Den leeren Raum, die bloße Form des Nebeneinander, der Entfernung, der Gestalt, können wir uns ebensowenig vorstellen, wie raumlose Farben und Helligkeiten oder Tasteindrücke. Denken jedoch können wir beides, das eine so gut wie das andere. Als ein empirischer Begriff läßt sich daher der Raum als solcher viel leichter verstehen, denn als eine Anschauung a priori.

2. Da die unmittelbare Raumanschauung auf zwei Sinne beschränkt ist, so gibt es auch raumlose Vorstellungen. Ein Wesen, das bloß röche, hätte keine Raumanschauung. Die Klänge eines Orchesters sind nicht breiter oder länger als die eines Klaviers. Von der Notwendigkeit einer auf sich selbst gestellten Raumanschauung könnte daher bei einem ohne Gesichts- und Tastsinn geborenen Individuum gar nicht geredet werden.

3. Daß die Naturwissenschaft ihren Gegenständen räumliche Eigenschaften und Beziehungen zuschreibt, beruht darauf, daß diese zu dem von uns unabhängig Gegebenen gehören, das eine durch das Individuum nicht willkürlich zu beeinflussende Gesetzmäßigkeit aufweist. Dabei wird durch Messung und Berechnung dafür gesorgt, daß unsere subjektive Raumvorstellung keinen irreführenden Einfluß auf die objektive Raumbestimmung gewinnt, daß also die zahlreichen Täuschungen, denen wir bei der unmittelbaren räumlichen Auffassung unterliegen, nicht auf die Objekte der Naturerkenntnis übertragen werden. Daraus ergibt sich die Unterscheidung eines subjektiven und eines objektiven Raumes und die Einsicht, daß unsere subjektive Raumvorstellung mit Eigentümlichkeiten individueller Art behaftet ist, die ihre Bedeutung für eine allgemeingültige und notwendige Raumbestimmung wesentlich einschränken. Wäre der Raum lediglich eine Form unserer Sinnlichkeit, so würde die Möglichkeit einer Geometrie ebensowenig verständlich sein wie

diejenige einer Naturwissenschaft. Denn die bloße Tatsache, daß ein Raumcharakter zu den ursprünglichen Eigenschaften unserer Anschauung gehört, begründet noch keine allgemeingültige Raumwissenschaft.

Die anderen beiden Argumente gehen, wie schon bemerkt, darauf aus, die anschauliche Natur des Raumes darzutun und ihn dadurch von den Begriffen abzurücken. So stellt das dritte Argument fest, daß man sich nur einen einzigen Raum vorstellen könne, die vielen Räume bloß Teile eines und desselben Raumes seien, und daß diese Teile ihm nicht vorhergingen, sondern nur als in ihm enthalten gedacht werden könnten. Der allgemeine Begriff von Räumen beruhe somit nur auf Einschränkungen. Alle geometrischen Sätze würden darum auch nicht aus allgemeinen Begriffen, sondern aus der Anschauung abgeleitet.

Diesem Argument gegenüber gilt folgendes:

1. Man darf nicht übersehen, daß es sehr wohl auch einen Begriff vom Raume geben kann, der nicht auf Einschränkungen der Raumanschauung beruht. Wenn von besonderen Eigentümlichkeiten unserer Raumanschauung, wenn von einer bestimmten Größe oder Gestalt eines Raumes abgesehen wird, so kann dasjenige, was als Raum uns noch bewußt bleibt, sehr wohl den Namen eines Raumbegriffes für sich in Anspruch nehmen. Wird etwa der Raum als eine Mannigfaltigkeit von drei Dimensionen definiert, so ist damit ein Raumbegriff aufgestellt, der mit unserer Raumanschauung nicht identisch ist. In der Tat wird man, wie sich auch im folgenden zeigen wird, zwischen Raumwahrnehmung, Raumvorstellung, Raumbegriff, zwischen einem empfundenen, in der Erinnerung oder Phantasie vergegenwärtigten und einem gedachten Raum zu unterscheiden haben.

2. Daß endlich die geometrischen Sätze des Euklid nicht aus allgemeinen Begriffen, sondern aus der Anschauung abgeleitet werden, kann man zugeben, ohne damit die Unmöglichkeit eines Raumbegriffes selbständiger, von dem anschaulichen Charakter des Raumes unabhängiger Art anerkennen zu müssen. Seitdem eine Nicht-Euklidische Geometrie existiert, gibt es geometrische Sätze, die nicht oder nur teilweise aus unserer optischen Raumanschauung abgeleitet werden.

Das vierte Raumargument erklärt, daß der Raum als eine

unendlich gegebene Größe vorgestellt werde. Kein Begriff könne nun aber so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Demnach ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raum eine Anschauung a priori.

Die Kritik dieses Arguments hat namentlich folgendes hervorzuheben.

1. Als eine unendlich gegebene Größe kann der Raum nicht angeschaut werden. Jede Raumanschauung ist als solche begrenzt und somit endlich. Gegeben sind uns immer nur Räume, nicht aber der alle in sich schließende Raum überhaupt. Der unendliche Raum ist keine vorgefundene Tatsache, die von uns in jedem Wahrnehmungsmoment angetroffen werden könnte, sondern eine aus vielen einzelnen Beobachtungen gezogene Schlußfolgerung, ein Gedanke, eine Forderung. Es ist dadurch m. a. W. nur zum Ausdruck gebracht, daß wir uns jenseits aller einen bestimmten Raum begrenzenden Flächen immer wieder Räumliches vorstellen können, und daß alle bisherigen Versuche, die Größen und Entfernungen des Weltenraumes abzumessen, kein definitives Ziel gefunden haben. Die anschauliche Natur des Raumes kann daher gerade durch das Merkmal der Unendlichkeit nicht nachgewiesen werden.

2. Daß aber der Raum eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthält, hat mit seiner Unendlichkeit nichts zu tun. Denn jeder endliche Raumteil kann infolge seiner stetigen Erstreckung nach allen Richtungen ins Unendliche geteilt werden.

Außer diesen Raumargumenten hat Kant noch auf zweierlei Gesichtspunkte hingewiesen, die zu dem gleichen Resultate eines Nachweises seiner anschaulichen und apriorischen Natur führen sollen. Erstlich erwähnt er, daß die Unterschiede der rechten und der linken Hand sich nicht begrifflich, sondern nur anschaulich verstehen lassen. Daß ein Gegenstand dem anderen vollkommen gleich sein und doch nicht mit ihm zur Deckung gebracht werden könne, zeige die nicht begriffliche Natur des Raumes. Indessen, wenn der Raum sowohl Anschauung als auch Begriff ist, so wird ohne weiteres klar, daß der Hinweis auf anschauliche Eigentümlichkeiten des Raumes gegen die Möglichkeit eines Raumbegriffes nichts beweisen kann. Die symmetrischen Gegenstände können übrigens vom Merkmal des Richtungsunterschiedes aus auch begrifflich gefaßt werden.

Wichtiger ist der andere, von Kant als transzendentale Erörterung gebrachte Gesichtspunkt, nämlich die Tatsache der Geometrie als einer synthetische Urteile a priori bildenden Wissenschaft. Die Möglichkeit einer solchen Wissenschaft setzt nach Kant die Unabhängigkeit von der Erfahrung, die im Erkenntnisvermögen wurzelnde Natur ihres Gegenstandes und zugleich den anschaulichen Charakter desselben voraus. Denn aus bloßen Begriffen läßt sich, wie die formale Logik zeigt, nur folgern, was in ihnen schon enthalten ist. Nur analytische, nicht synthetische Urteile werden mit Hilfe von reinen Begriffen möglich. Anderseits kann der Erfahrungscharakter des Raumes nicht zugestanden werden, weil sonst die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der geometrischen Sätze unverständlich wären. Gibt es also eine Geometrie, die synthetische Urteile a priori enthält, so muß ihr Gegenstand ein anschaulicher und von der Erfahrung unabhängiger sein.

Aber auch dies Argument wird bestritten werden müssen:

1. Die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit wissenschaftlicher Erkenntnisse darf durchaus nicht ohne weiteres auf die subjektive Natur der in diesen Erkenntnissen enthaltenen Faktoren oder Gegenstände gegründet werden. Denn was bürgt uns dafür, daß diese Subjektivität nicht eine individuell beschränkte ist, also die Unterschiede aufweist, welche in der Psychologie als persönliche Differenzen bezeichnet werden? So gut diese letzteren in der qualitativen Natur der Empfindungen eine allgemein zugestandene Rolle spielen (man denke nur an die Unterschiede der Farbentüchtigkeit, der Geruchsschärfe, des musikalischen Gehörs), so gut können sie sich auch in bezug auf die räumlichen Eigenschaften und Beziehungen der Sinneseindrücke geltend machen. Hält man sie für ausgeschlossen, was nach der Psychologie der Raumanschauung nicht gestattet ist, so muß dafür ein besonderer Nachweis geführt werden, den Kant jedenfalls nicht erbracht hat. Eine Notwendigkeit für mich braucht nicht eine Notwendigkeit für jedermann zu sein. Daß in uns „ein Vermögen a priori anzuschauen“ liegt, beweist noch nicht, daß „diese subjektive Bedingung der Form nach“ „zugleich die allgemeine (d. h. für alle in gleicher Weise geltende) Bedingung a priori“ ist, unter der allein ein geometrisches Gebilde möglich wird.

2. Der empirische Ursprung der Raumanschauung würde eine Wissenschaft von derselben, die synthetische Urteile a priori enthielte,

nicht ausschließen. Man brauchte nur anzunehmen, daß die Raumbestimmungen von dem in der Wahrnehmung damit verbundenen Inhalt gesondert und zu selbständigen, an die Eigenschaften und Beziehungen in der Erfahrung nicht gebundenen Konstruktionen benutzt werden können. Der Unterschied zwischen einer mathemathischen und empirischen Wissenschaft beruht darauf, daß jene mit selbstgeschaffenen, diese mit vorgefundenen Objekten zu tun hat. Dort kann darum gänzlich davon abgesehen werden, ob es solche Gegenstände, wie sie von der betreffenden Wissenschaft angenommen und behandelt werden, wirklich gibt. Die Raumgebilde der Geometrie sind selbstgeschaffene Objekte und können es sein, trotzdem der Raum als eine vorgefundene Tatsache unserer Anschauung zu gelten hat. Der absolute Raum der Euklidischen Geometrie oder der Newtonschen Mechanik ist nicht mit unserer Raumanschauung identisch, sondern eine Idealisierung derselben, die von allen Besonderheiten unserer Raumanschauung und -auffassung absieht. Er ist nicht eine im Gemüt bereitliegende Form unserer Sinnlichkeit, sondern ein Gedankending, in dem die Wissenschaft die von unserer Sinnlichkeit unabhängigen Ordnungsbestimmtheiten der Natur zusammenfaßt, ohne den Anschauungscharakter vollständig abzustreifen. Indem Kant den absoluten Raum jener Wissenschaften mit dem Anschauungsraum zusammenfallen ließ, hat er die Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit jenes Gebildes nicht zu voller Geltung gebracht und erklärt, sondern eine subjektive Form und Gesetzmäßigkeit des Erkenntnisvermögens damit vermischt. Wenn aber im Raume, unabhängig von der Erfahrung, konstruiert werden kann, so bedeutet das nichts, was für die exklusive Subjektivität der Raumanschauung in Betracht käme.

Kant macht gegen die hier von uns und im wesentlichen schon von Leibniz vertretene Ansicht geltend, daß sich hiernach die angewandte Mathematik nicht verstehen lasse, weil nicht einzusehen sei, wie subjektiv konstruierte Gebilde auch für die Wirklichkeit bedeutsam sein können. Aber gerade wenn die Elemente dieser Konstruktionen der Wirklichkeit entstammen, wird diese Übereinstimmung, wo sie stattfindet, durchaus begreiflich sein.

Die Argumente, die für die anschauliche Natur und die Apriorität der Zeit vorgebracht werden, sind den Raumargumenten ganz entsprechend gebaut, und gegen sie gelten ähnliche Einwände.

Das erste Zeitargument behauptet, daß das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen nicht in die Wahrnehmung kommen würde, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zugrunde läge. Gewiß ist nun die Zeitlichkeit eine allgemeine Bestimmung aller unserer Wahrnehmungen, nicht bloß derjenigen unseres inneren Sinnes wie Kant gelegentlich angenommen hat. Darum sind natürlich Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit nicht ohne Zeit denkbar. Aber sie sind Bestimmungen nicht etwa der Zeit selbst, sondern der Zeitinhalte, deren Ordnung sie angeben. Und diese Ordnung ist wiederum nicht etwa a priori geschaffen oder hergestellt, sondern gegeben, vorgefunden, erfahren. Die von dem erfahrenen Subjekt und seinem Erkenntnisvermögen unabhängig bestehende Zeitordnung weist somit ebenfalls auf einen objektiven Tatbestand hin.

Nach dem zweiten Zeitargument kann man die Zeit nicht aufheben, dagegen sehr wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen. In der Zeit allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich. Auch hier muß gesagt werden, daß sich eine Zeit für sich genommen gar nicht anschaulich vorstellen, sondern nur „denken" läßt. Sehen wir von allem Zeitinhalt ab, so kann man zwar noch einen abstrakten Begriff, nicht aber etwas Anschauliches zurückbehalten. Daß aber alle Wirklichkeit der Erscheinung eine zeitliche Wirklichkeit ist, begründet keine Apriorität im Kantischen Sinne. Denn dies ist auch dann der Fall, wenn die Zeitlichkeit zu den allgemeinen Eigenschaften aller Wirklichkeit gehört.

Das dritte Argument sucht auch für die Zeit den anschaulichen Charakter sicherzustellen, indem es verschiedene Zeiten als Teile ebenderselben Zeit bezeichnet. Auch hier können wir dies Enthaltensein von Zeitteilen in einer umfassenden Zeit zugeben, ohne damit den exklusiven Anschauungscharakter der Zeit oder gar die Apriorität als Subjektivität behaupten zu müssen.

Wenn endlich im vierten Argument auch die Zeit als eine unendliche gegebene Größe bezeichnet wird, deren Teile nur durch Einschränkung bestimmt vorgestellt werden können, so ist wiederum darauf hinzuweisen, daß eine unendliche Zeit kein Tatbestand der Anschauung, sondern der Ausdruck dafür ist, daß unsere Zeitphantasie durch keine definitive Grenze an ihrer Betätigung gehindert ist.

Auch bei der Zeit hat Kant auf die axiomatische Natur gewisser

allgemeiner Zeiturteile und auf die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der reinen Bewegungslehre hingewiesen. Damit sollte die Apriorität und der Anschauungscharakter der Zeit ebenfalls sichergestellt werden. Aber dieser Versuch versagt hier geradeso wie beim Raume. Der Satz, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich sein können, dieses Zeitaxiom ist, wie Wundt treffend bemerkt hat, eine Tautologie, die nur besagt, daß verschiedene Zeiten verschiedene Zeiten sind. Bedeutungsvoller wäre der Satz, daß die Zeit nicht umkehrbar ist, ein Satz, der für alle Entwicklung in der Zeit von entscheidender Wichtigkeit ist. Aber gerade dieser Satz ist zweifellos empirischer Natur, und a priori würde es uns nicht sonderlich schwer fallen, das Frühere zum Späteren und das Spätere zum Früheren zu machen. Die reine Bewegungslehre aber, die von der Geschwindigkeit und Beschleunigung handelt und Bewegungsgleichungen für materielle Punkte unter der Herrschaft bestimmt gerichteter Kräfte aufstellt, beweist ebensowenig die Apriorität der Zeitanschauung im Kantischen Sinne, wie die Geometrie die Apriorität der Raumanschauung. Die absolute Zeit der Newtonschen Mechanik darf ebensowenig mit unserem anschaulichen Zeiterleben identifiziert werden wie der absolute Raum mit unserer Raumanschauung. Auch sie ist ein idealisiertes Gebilde, befreit von allen subjektiven Zutaten, die in unserer Auffassung unvermeidlich mitwirken.

Die tiefgehende Folgerung, welche Kant aus seiner Lehre von Raum und Zeit zieht, ist der Satz, daß sie keine Bestimmungen der Dinge an sich selbst, sondern bloß subjektive Bedingungen unserer Anschauung, Formen der Sinnlichkeit sind. Wie die Dinge ohne Raum und Zeit beschaffen sind, wissen wir nicht und können wir uns nach der Natur unseres sinnlichen Erkenntnisvermögens auch gar nicht vorstellen. Die räumlich-zeitliche Welt ist demnach unsere Welt, weil Raum und Zeit als wesentliche Bestimmungen dieser Welt nur idealer, nicht realer Natur sind. Sie gehören zu unserer Vorstellung von der Welt, nicht zu ihr selbst. Trotz dieser transzendentalen Idealität haben sie eine empirische Realität, weil sie allen Erscheinungen notwendig zukommen. So wenig wir aus unserer Haut heraus können, so wenig können wir die Dinge anders wahrnehmen als in den Formen Raum und Zeit. Außenwelt und Innenwelt sind diesen Formen unterworfen; wir erkennen auch uns selbst nicht, wie wir unabhängig von der Beschaffenheit und

Leistung unseres Erkenntnisvermögens sind, sondern bloß so, wie wir uns erscheinen.

Die transzendentale Ästhetik hat von Kants bedeutenderen Nachfolgern nur Schopenhauer einfach angenommen. Aber in seiner Auffassung wird die Welt der Erscheinungen, die räumlich-zeitliche Welt zu einer Schein- und Traumwelt, was sie nach Kants ausdrücklicher Erklärung nicht sein sollte. In der Erscheinung werden, wie dieser sagt, jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen. Nur die Abhängigkeit dieser Beschaffenheiten von der Anschauungsart des Subjekts läßt denselben Gegenstand als Erscheinung und als Ding an sich unterscheiden. Freilich, wenn man den Dingen an sich die Ausdehnung oder die Zeitdauer zuspräche, würde Schein entstehen.

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, aus der transzendentalen Ästhetik die Beziehung auf das Subjekt, auf das Erkenntnisvermögen völlig hinwegzuinterpretieren. Raum und Zeit seien nicht Anschauungsweisen, nicht subjektive Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis, sondern nur Voraussetzungen gegebener Erfahrung, deren Herkunft nicht in Betracht komme. Bei den zahlreichen, gar nicht mißzuverstehenden Äußerungen Kants, die die Apriorität als Subjektivität bestimmen, bringt man durch diese Ausscheidung zweifellos authentischer Gedanken die Kantische Lehre um eine ihrer folgenschwersten Eigentümlichkeiten. Die Lehre von der Unerkennbarkeit der Dinge, wie sie an sich sind, der Phänomenalismus, beruht ja bei Kant auf dieser Deutung der Apriorität von Anschauungsformen und Kategorien.

6. Die Kategorien und Grundsätze.

Wenn ich angesichts eines bestimmten Ereignisses den Satz ausspreche: die Sonne erwärmt den Stein, so ist dieser Satz kein einfacher Ausdruck für das in der Wahrnehmung unmittelbar Gegebene. Mag ich die Sonne als leuchtende Scheibe und den Stein als etwas Graues, Rundes, Hartes und die wachsende Wärme durch wiederholtes Betasten mit der Hand wahrgenommen haben — der Zusammenhang, welcher zwischen diesen Bestandteilen sinnlicher Erfahrung hergestellt worden ist, indem die Sonne als Ursache der Erwärmung bezeichnet wird, kann durch die Wahrnehmung allein

nicht erklärt werden. Denn diese liefert uns zwar Empfindungen in jener äußeren Beziehung, wie sie das räumliche Nebeneinander oder das zeitliche Nacheinander darstellen. Für die Verursachung aber haben wir kein Sinnesorgan, und die zeitliche Folge enthält an sich nichts von einer kausalen Verknüpfung. Da nun unsere Erkenntnisse viele Bestimmungen enthalten, die in der sinnlichen Anschauung als solcher nicht angetroffen werden, so haben wir eine weitere, eigentlich synthetische, innere Beziehungen der Sinnesdata und ihrer raumzeitlichen Eigenschaften und Verhältnisse herstellende Erkenntnistätigkeit anzunehmen, die von Kant unter dem Namen des Verstandes bzw. des Denkens behandelt wird. Die Wissenschaft von den Funktionen a priori dieses höheren Erkenntnisvermögens heißt transzendentale Logik.

Mit diesem Namen wird darauf hingewiesen, daß nicht die gewöhnliche, von den Begriffen, Urteilen, Schlüssen und Methoden handelnde Logik gemeint ist. Diese bezieht sich nur auf die Verbindung von Begriffen, also Denkgebilden untereinander. Sie wird darum auch formale Logik genannt. Die Objekte der realen, z. B. von der Naturwissenschaft bestimmten Welt, haben für sie ebensowenig eine Bedeutung wie für die Mathematik. Die transzendentale Logik aber soll gerade die Bestimmungen solcher Objekte, soweit sie a priori möglich sind, behandeln.

In jenem Satze, den wir zum Ausgangspunkte genommen haben, ist die Verknüpfung von Ursache und Wirkung, die Kausalität, nicht die einzige derartige Bestimmung unseres Verstandes. Indem Sonne und Stein als reale Objekte betrachtet werden, zwischen denen ein Wirkungszusammenhang besteht, werden sie auch schon über die einfache Anschauung hinaus in eigentümlicher Weise charakterisiert. Wir bleiben nicht bei den gegebenen Sinnesinhalten und ihrer raumzeitlichen Beziehung stehen, sondern schreiten zu dem Gedanken eines selbständigen, handelnden oder leidenden Wesens, dessen Einwirkungen wir erfahren, fort. Die Sonne, wie sie der Astronom beschreibt, ist mit der leuchtenden Scheibe, die wir bei flüchtigem Blick auf sie wahrnehmen, nicht identisch, und der Stein des Mineralogen unterscheidet sich ebenso, wie die Temperaturerhöhung, die wir etwa mit Hilfe eines Thermometers feststellen, von den Sinnesempfindungen oder -vorstellungen, die wir diesen Objekten verdanken. Man kann geradezu behaupten, daß die Beziehung unserer Empfindung oder

Wahrnehmung auf Objekte im Raume nur durch eine gewisse Betätigung des Verstandes möglich ist. Wenn wir von einer Sonne und vielen Steinen, wenn wir von einem realen Vorgange im Gegensatz zu einem bloß eingebildeten reden und den Zusammenhang zwischen der Erwärmung des Steines und der Einwirkung der Sonne als einen notwendigen, nicht bloß als einen wirklichen oder möglichen bezeichnen, so haben wir in allen diesen Fällen Bestimmungen getroffen, die über die bloße Wahrnehmung hinausgehen. Versteht man nun unter Erfahrung nicht nur das Gegebensein von Sinnesinhalten auf Grund der Empfänglichkeit unseres niederen Erkenntnisvermögens, nicht nur die Erscheinung, das aus Materie und Form zusammengesetzte sinnliche Gebilde, sondern rechnet man dazu auch die für Erscheinung geltenden, aus dem Verstande stammenden Bestimmungen, so wird der Name Erfahrung gleichbedeutend mit Erfahrungserkenntnis. Cohen hat sich diesem Sprachgebrauch von Kant[1]) angeschlossen und darum dessen Lehre in der transzendentalen Ästhetik und Logik kurz als eine Theorie der Erfahrung bezeichnet.

Einer der Umstände, die die Ausarbeitung der Kritik der reinen Vernunft so sehr verzögert haben, ist die Untersuchung der Kategorien gewesen. Kants Aufgabe bestand hier darin, eine vollständige Tafel der Grundbegriffe und Grundsätze unseres Verstandes aufzustellen und zu zeigen, daß diese eine allgemeine Geltung für die Erfahrung und nur für sie besitzen. Für die sinnliche Erkenntnis war die entsprechende Aufgabe wesentlich leichter zu erfüllen. Daß der Raum für die äußere Erfahrung und die Zeit für die innere Erfahrung eine allgemeine Bedeutung habe, dafür konnte man sich auf einfache Selbstbesinnung jedes Lesers berufen. Aber die Zahl der Kategorien war so groß und ihre Anwendbarkeit auf die Erfahrung so wenig durchsichtig, daß die Bemühungen verständlich werden, die Kant dieser Teil seiner Erkenntnistheorie gekostet hat. Er fand schließlich den Leitfaden für das System der Kategorien in einer von der formalen Logik entworfenen Klassifikation der Urteile, die er für seinen Zweck nicht unerheblich modifiziert hat. Da alle Begriffe, also auch die Kategorien, Prädi-

1) Daneben bedeutet Erfahrung freilich bei Kant auch das a posteriori in unserer Erkenntnis, etwa die Empfindungen, und die Verbindung von Stoff und Form in der Anschauung, die Erscheinungen.

kate möglicher Urteile sind, so mußte sich, wie es schien, aus der allgemeinen Einteilung der Urteile auch eine Einteilung der Begriffe gewinnen lassen. Das auf diese Weise ermittelte System zeigt folgende Übersicht:

Tafel der Urteile	Tafel der Kategorien
I. Quantität (des Subjekts)	I. Quantität
1. Einzelne	1. Einheit
2. Besondere	2. Vielheit
3. Allgemeine	3. Allheit
II. Qualität (des Prädikats)	II. Qualität
1. Bejahende	1. Realität
2. Verneinende	2. Negation
3. Unendliche	3. Limitation
III. Relation (zwischen Subjekt und Prädikat)	III. Relation
1. Kategorische	1. Substanz—Akzidenz
2. Hypothetische	2. Ursache—Wirkung
3. Disjunktive	3. Wechselwirkung
IV. Modalität (Verhältnis zum Denken)	IV. Modalität
1. Problematische	1. Möglichkeit—Unmöglichkeit
2. Assertorische	2. Dasein—Nichtsein
3. Apodiktische	3. Notwendigkeit—Zufälligkeit

Es ist für Kants Neigung zur Entdeckung logischer Beziehungen bemerkenswert, daß er auf die Eigentümlichkeit der Dreizahl in dieser Einteilung besonders hinweist und erklärt, die dritte Urteilsform bzw. Kategorie verbinde jedesmal die erste und die zweite miteinander. So ist z. B. das unendliche Urteil ein solches, das der Form nach bejahend und dem Inhalt nach verneinend ist, wie in dem Satze: die Seele ist unsterblich. Die Allheit ist eine Verknüpfung von Einheit und Vielheit, die Notwendigkeit eine solche von Möglichkeit und Wirklichkeit, die Wechselwirkung eine ursächliche Beziehung zwischen Substanzen. Ferner werden die sechs ersten Kategorien als mathematische, die sechs letzten als dynamische bezeichnet, indem jene auf Gegenstände der Anschauung, diese auf die Existenz solcher Gegenstände gerichtet sein sollen.

So einfach und naheliegend die bei der Aufstellung dieses Systems vorausgesetzte Beziehung zwischen Urteilsformen und Kategorien erscheint, so ist doch die Anwendung dieses Leitfadens bei

genauer Betrachtung keine glückliche zu nennen. Wenn formale und transzendentale Logik sich wirklich so voneinander unterscheiden, wie wir oben mit Kant gelehrt haben, so sind die von der formalen Logik angebenen Formen möglicher Urteile bloß auf die Verhältnisse der Begriffe zueinander, nicht aber ohne weiteres zugleich auf Bestimmungen der Objekte zu beziehen. Demgemäß kann zw die Einteilung unter dem Gesichtspunkte der Quantität für be Logiken gleich ausfallen, weil zahlenmäßige Angaben sowohl f Begriffe als auch für Objekte dieselbe Bedeutung haben. Dageg sind ein bejahendes Urteil und die Bestimmung der Realität ein Objekts nicht gleichbedeutend. Die Zuerkennung eines Merkmals einem Begriff und die Behauptung der Realität eines Objekts kö nen nur durch eine äußere Analogie miteinander in Zusammenha gebracht werden. Ebensowenig darf das hypothetische Urteil als e einfacher Hinweis auf die Beziehung zwischen Ursache und Wi kung gefaßt werden. Gerade Kant selbst hatte schon in seiner vo kritischen Periode den Unterschied zwischen einer logischen Begrü dung und einer realen Verursachung, zwischen begrifflicher Präd kation und der Behauptung der Existenz scharf betont. Um so auffallender muß es erscheinen, daß er sich hier der logischen Verhältnisse zwischen Begriffen als eines zuverlässigen Vorbildes bedient, um danach die grundlegenden Bestimmungen der Objekte zusammenstellen zu können. Nicht alles, was für Begriffe gilt, kann auch für Objekte in Frage kommen, und umgekehrt. Darum muß auch zwischen Begriffs- und Objektsurteilen unterschieden werden. In dem Satze: die Sonne erwärmt den Stein, meine ich nicht die Begriffe der Sonne und des Steines, für die eine ursächliche Beziehung im Sinne der Erwärmung auszusagen sinnlos wäre, sondern die mit diesen Namen bezeichneten Objekte.

Deshalb muß die Methode der Erkenntnistheorie zur Gewinnung der für die Objekte geltenden allgemeinsten Bestimmungen eine ganz andere sein. Man muß auch hier mit der von Kant gelehrten transzendentalen Methode vollen Ernst machen, d. h. jene Bestimmungen aus der Wissenschaft, die sie verwendet, abstrahieren. Hier müssen Philosophie und Einzelwissenschaft sich wechselseitig in die Hände arbeiten. Zu welchen allgemeinen Kategorien man auf diesem Wege kommt, kann etwa die alte Einteilung der Stoiker lehren, welche das Ding, die Eigenschaft, das Verhalten und die

Beziehung unterschieden, oder die von Locke angegebene einfacher Einteilung in Substanzen, Modi und Relationen. Durch seine Vermischung von Objekts- und Begriffsbestimmung aber ist Kant der Begründer jenes Idealismus geworden, der in Fichte, Schelling und Hegel seine Ausbildung gefunden hat, und für den die Gesetze der Begriffe diejenigen des Seins sind.

Die „Deduktion" der Kategorien hat nach Kant zu zeigen, daß sie notwendige Bedingungen unserer Erkenntnis sind, und daß sie nur bei der Anwendung auf anschauliche Gegenstände, au mögliche Erfahrung, der Ereknntnis dienen. Diese transzendentale Deduktion hat Kant die größte Mühe gemacht. In der zweiten Auflage vom Jahre 1787 ist sie vollständig umgearbeite worden. Die Voraussetzungen, welche ihn bei der zweiten Redaktion geleitet haben, sind uns zum Teil schon bekannt. Wir wissen, daß der Verstand allein zu verknüpfen, das Mannigfaltige der Anschauung zu einer Einheit zusammenzusetzen vermag. Die Objekte, au die sich eine Erfahrungserkenntnis bezieht, sind darum als Synthesen des Mannigfaltigen der Anschauung durch den Verstand zu bezeichnen. Ebenso wissen wir, daß das Denken kein ihm eigentümliches von der Anschauung, von der Erscheinung verschiedenes Objekt hat Kant sagt an einer Stelle dieser Deduktion ausdrücklich, daß der Verstand für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff der Erkenntnis, die Anschauung, verbindet und ordnet. Könnte dem Begriffe eine korrespondierende Anschauung gar nicht gegeben werden so wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand und durch ihn gar keine Erkenntnis von irgendeinem Ding möglich. Wir wissen aber auch, daß es trotz dieser Abhängigkeit von der Anschauung deren Gebilden mannigfache Bestimmungen verleiht und sie dadurch erst zu seinen Gegenständen macht. Die Kategorien haben darum ebenso wie Raum und Zeit nicht nur transzendentale Idealität, sondern auch volle empirische Realität. Ihre objektive Geltung beruht auf der Gesetzmäßigkeit, mit der sie die wissenschaftliche Erkenntnis eines Gegenstandes vollenden. Wir wissen endlich, daß die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes von Kant als subjektiv angesehen werden und somit keine Eigenschaften der Dinge an sich selbst sind. Das einzige Moment, welches zu diesen Voraussetzungen hinzugefügt wird, um die Deduktion abschließen zu können, ist die Lehre, daß alle Synthesen unseres Denkens, also auch

alle Kategorien als die obersten Verbindungsformen des Verstandes, die Einheit unseres Selbstbewußtseins voraussetzen. Damit ein Gedanke mit einem anderen verknüpft, damit verschiedene Anschauungen aufeinander bezogen werden können, muß das denkende Subjekt ein einheitliches sein. Fasse ich einen Gedanken und ein anderes Individuum einen dazugehörigen, so bleiben diese beiden Gedanken trotz der zwischen ihnen möglichen Verbindung völlig getrennt voneinander. Die Voraussetzung für alle Beziehung der Anschauungen und Begriffe aufeinander ist somit das „Ich denke", die transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins, der Apperzeption. Diese Einheit des erkennenden Subjekts wird als reine Form gedacht und bleibt dieselbe in allen Individuen.

Die Kategorien erscheinen von hier aus als die allgemeinsten und somit grundlegenden, für alle Bestimmungen von Gegenständen notwendigen Verbindungsweisen des einheitlichen denkenden Subjekts. Wir können ohne sie ebensowenig „denken", wie wir ohne Raum und Zeit „anschauen" können. Etwas denken und etwas in der Form einer Kategorie denken ist hiernach dasselbe. Daß nur gerade diese in dem System aufgeführten Kategorien die Formen unseres Verstandes sind, dafür läßt sich kein Grund angeben, das ist schlechthin ebenso als eine Tatsache hinzunehmen, wie diejenige, daß wir alle Wahrnehmung in den Formen von Raum und Zeit erleben. Sind aber die Kategorien subjektiven Ursprungs, bezeichnen sie die Art, wie wir vermöge der Gesetze unserer Erkenntnisfähigkeit allein denken können, dann sind offenbar die mit ihrer Hilfe getroffenen Bestimmungen ebensowenig Aussagen über die Dinge an sich, wie die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit als deren Eigenschaften zu gelten haben. Das Resultat der transzendentalen Logik ist somit hier kein anderes als das der transzendentalen Ästhetik. Kausalität, Substanzialität, Notwendigkeit, Realität bedeuten ihrem Wesen nach Funktionen unseres Denkvermögens. Was die auf diese Weise bestimmten Dinge an sich selbst sein mögen, können wir nicht wissen; sie bleiben für unseren Verstand nicht minder unzugänglich, transzendent, wie für die Sinnlichkeit.

Auf die Bedeutung der hier maßgebenden Voraussetzung über die Gegenstände des Denkens haben wir schon hingewiesen (vgl. S. 31). Sie bildet das größte Opfer, das Kant dem Empirismus durch

die Aufgabe der noch in der „Dissertation" vertretenen rationalistischen Überzeugung gebracht hat. Die intelligible Welt, die Welt, wie sie an sich ist, ist zu einem unerreichbaren Ideal der Erkenntnis geworden, nicht nur wegen der Subjektivität der Verstandesformen, sondern vor allem deshalb, weil das Denken nur Anschauliches in diesen Formen zu erfassen vermag. Wir sind unfähig, uns den Dingen, wie sie an sich sind, den Realitäten, mit Hilfe des Denkens zu nähern, wie die ältere rationalistische Philosophie durchweg es für möglich gehalten hatte.

Was ist nun der Gewinn dieser transzendentalen Logik? Die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Verstandeserkenntnis, die durch die Unsicherheit der Metaphysik so stark bedroht war, wird wenigstens für die Mathematik und Naturwissenschaft und ihre (anschaulichen) Gegenstände als zu Recht bestehend erwiesen.

Bei der Verschiedenheit von Sinnlichkeit und Verstand mußte gezeigt werden, wie eine gesetzmäßige Anwendung der Kategorien auf anschauliche Gegenstände möglich sei. Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer: nur die Verbindung beider ergibt eine Erkenntnis und ein synthetisches Urteil a priori. Wann haben wir nun den Begriff der Substanz, wann den der Kausalität oder der Möglichkeit zur Bestimmung der Erscheinungen zu benutzen? Auf diese Frage nach den Kriterien der Verstandesmöglichkeit antwortet die Lehre von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Diese Kriterien sind nämlich nach Kant Schemata, die wir unserer Zeitphantasie verdanken. Die Zeit ist die allgemeinere Anschauungsform gegenüber dem Raum, weil in ihr Tatsachen der inneren und der äußeren Wahrnehmung gegeben werden. Nicht nur unsere Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken laufen in der Zeit ab, sondern auch die Bewegungen der Körper, die Veränderungen in der Verteilung der Stoffe und Kräfte. Darum kann nur die Zeit Kriterien für die Gesamtheit möglicher Erfahrung liefern. Diese Kriterien bereitzustellen, dem jeweiligen Gebrauch des Verstandes anzupassen, dazu ist die Einbildungskraft als ein zwischen Sinnlichkeit und Verstand vermittelndes, halb sinnliches, halb intellektuelles Vermögen geeignet.

Einige Beispiele für die auf solche Weise abgeleiteten Sche-

mata mögen ihre Bedeutung erläutern. Von Allheit, Vielheit, Einheit kann man bei Erscheinungen nur dann reden, wenn sie zählbar sind. Das Schema der Zahl ist somit das Kriterium für die Anwendung der Kategorien der Quantität. Der Realität und Negation entsprechen in ähnlicher Weise die erfüllte und die leere Zeit, der Kausalität die regelmäßige Zeitfolge, der Notwendigkeit das Dasein zu aller Zeit. Sobald ich mir einen Zeitinhalt vorstelle, etwa die Bewegung eines Körpers, habe ich die Kategorie der Realität anwendbar gemacht. Sobald ich eine Sukzession, wie die von Stoß und Bewegung, als eine nicht zufällig erfolgende, sondern nach einer Regel verlaufende vorstelle, habe ich der Kategorie der Kausalität einen geeigneten Gebrauchsfall unterbreitet, und jede Beziehung kann notwendig genannt werden, sofern sie zu aller Zeit gilt.

Durch dies Verhältnis zwischen Kategorie und Anschauung, durch den Schematismus wird nun auch die Aufstellung von Grundsätzen des reinen Verstandes möglich, die a priori für alle Erscheinungen, für alle Erfahrung behauptet werden dürfen. Sie sind diejenigen synthetischen Urteile a priori, welche allen einzelnen, in der Wissenschaft vorkommenden zugrunde liegen. So bilden sie die obersten Axiome aller unserer Erkenntnis. Da sie die zwölf Kategorien einschließen und außerdem die alle sinnlichen Erscheinungen in sich fassende Zeitform enthalten, so ist ihre Allgemeingültigkeit für das Gebiet unserer Erfahrung ohne weiteres dargetan. Aus ihnen müssen die besonderen Axiome der Mathematik und andere synthetische Urteile a priori enthaltenden Wissenschaften insoweit ableitbar sein, als sie gleichfalls an den Kategorien und den Anschauungsformen teilhaben. Die Einteilung der Grundsätze erfolgt nach den Gesichtspunkten der Quantität, der Qualität, der Relation und der Modalität, die für das System der Kategorien maßgebend waren (vgl. S. 50).

Der Quantität entsprechen die Axiome der Anschauung, deren Prinzip lautet: Alle Anschauungen sind extensive Größen, d. h. solche Größen, in denen die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht. Alle mathematischen Axiome, insbesondere auch die der Geometrie beruhen auf diesem Prinzip. Der Qualität entsprechen die Antizipationen der Wahrnehmung, die sich folgendem Prinzip unterordnen lassen: In allen Erscheinungen hat das Reale, das ein Gegenstand der Empfindung

ist, intensive Größe oder einen Grad. Unter diesen Realen versteht Kant z. B. die Farbe, die Wärme, die Schwere, d. h. die Materie der Erscheinung, das, was der Empfindung entspricht.

Die auf die Kategorien der Relation sich beziehenden Analogien der Erfahrung stehen unter dem allgemeinen Prinzip: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmung möglich. Daß hier unter Erfahrung eine wissenschaftliche Erkenntnis verstanden wird, liegt auf der Hand, und die notwendige Verknüpfung, welche sie enthalten muß, kann nur auf Erkenntnisformen a priori beruhen. Eine Verbindung in der Zeit z. B. läßt sich nur dadurch in eine notwendige umwandeln, daß a priori verknüpfende Begriffe hinzutreten. Das Dasein der Erscheinungen kann freilich nicht a priori erkannt werden, wohl aber ihr Verhältnis zueinander. Darum sind die Analogien der Erfahrung keine die Erscheinungen selbst hervorbringenden, konstituierenden Prinzipien. Sie sind vielmehr nur Regeln, nach denen aus Wahrnehmungen Erfahrungserkenntnis entspringen soll, d. h. sie geben an, wie wir Wahrnehmungen zu denken haben, wenn sie uns gegeben sind. Dem allgemeinen Prinzip werden hier drei Grundsätze subsumiert: der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz, der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität und der Grundsatz der Gemeinschaft. Der erste Grundsatz besagt, daß die Substanz bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt, und daß das Quantum derselben in der Natur weder vermehrt noch vermindert wird. Durch diesen Zusatz wird die Substanz als Materie oder Masse charakterisiert, für die damals dies Erhaltungsgesetz vielfach angenommen wurde. Nach dem zweiten Grundsatz geschehen alle Veränderungen nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursache und Wirkung. Regelmäßige Zeitfolge ist nach Kant das einzige empirische Kriterium der Kausalität, und nur vermöge des Kausalbegriffs fassen wir eine gegebene Sukzession der Erscheinung als eine notwendige.

Den Kategorien der Modalität entsprechen die Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Nach ihnen hat als möglich zu gelten, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, also mit Raum, Zeit und Kategorien übereinkommt; als wirklich, was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung, mit den Wahrnehmungsinhalten zusammenhängt; als notwendig, dessen Zu-

sammenhang mit dem Wirklichen durch allgemeine Bedingungen der Erfahrung, also z. B. die Grundsätze, bestimmt ist.

An diesen von Kant mit Beweisen versehenen Grundsätzen muß auffallen, daß sie zum Teil über das Zeitschema hinausgehen. So ziehen die Axiome der Anschauung auch den Raum heran, und die Geometrie, die sie einschließen, ist an die Zahl, das allgemeine Schema der Quantität, nicht gebunden. Ferner nehmen die Antizipationen der Wahrnehmung, was Kant selbst Bedenken erregt, auf die Materie der Erscheinung ausdrücklich Bezug, obgleich diese im Schema der erfüllten und leeren Zeit, das den Kategorien der Realität und Negation zur Anwendung verhelfen soll, keine spezifische Rolle spielt. Vollends sprechen die Analogien der Erfahrung von einem Substrat alles Realen, das als Träger der Beharrlichkeit in der Zeit gedacht wird, von einer in ihrem Quantum unveränderlich bleibenden Materie, von einem objektiven, zum Unterschiede von einem subjektiven, Zeitverhältnis. Hier hat Kant implizite zugestanden, was wir bei seiner Lehre von Raum und Zeit gegen ihn einwenden mußten, daß nämlich Ordnung und Gesetzmäßigkeit schon in der Materie der Wahrnehmung, schon in dem der Sinnlichkeit Gegebenen anzutreffen ist und nicht erst von uns in das Chaos der Sinneseindrücke gebracht wird. Aber da solche Gedanken gewissermaßen unbemerkt auftreten und nicht stark genug sind, um die Aprioritätslehre einzuschränken und den Phänomenalismus zu sprengen, so wird der allgemeine Standpunkt dieser Theorien doch von Kant durchaus festgehalten.

7. Die Apriorität als Subjektivität und der Phänomenalismus.

Wenn die Hilfsmittel, deren wir uns bedienen, um die Dinge der Außenwelt oder das Seelenleben ihrem Wesen nach zu bestimmen, ganz oder teilweise subjektiver Art sind, d. h. in unserem Erkenntnisvermögen wurzeln, so werden die Objekte, um deren Erkenntnis wir uns bemühen, nicht so erfaßt, wie sie an sich sind, sondern nur so, wie sie uns erscheinen. Sie werden zu Phänomenen, und es entsteht damit der erkenntnistheoretische Standpunkt des Phänomenalismus. Dieser Standpunkt ist von Kant in klassischer Weise vertreten worden, und wir haben daher alle Veranlassung, uns zu

fragen, ob die Begründung desselben eine zureichende ist. Sind wir notwendig gebannt in den Kreis unseres Anschauens und Denkens, wenn wir die Erfahrung bearbeiten, wenn wir Physik und Chemie oder Psychologie treiben? Sind Anschauen und Denken Funktionen, die den Inhalt, auf den sie sich richten, unvermeidlich mit den ihnen eigenen Formen und Gesichtspunkten durchsetzen, die in das Angeschaute und Gedachte ihre Gesetzmäßigkeit „hineinlegen"? Ist die Richtung der Realwissenschaften auf ein vom Subjekt und von den Erkenntnisweisen Unabhängiges und auf die Bestimmungen seiner Eigenschaften und Beziehungen eine Illusion und ist dieses „Ding an sich" ein unerreichbares Ideal?

A priori heißt nach Kants Definition dasjenige an und in unserer Erkenntnis, was von der Erfahrung unabhängig ist. Da nun die Erfahrungserkenntnis als ein Produkt des Erkennenden und seiner Gegenstände betrachtet werden kann, so scheint die Unabhängigkeit von der Erfahrung nichts anderes zu bedeuten als die Abhängigkeit vom Erkennenden oder von dem Erkenntnisvermögen. Auf diesem Wege wird, wie wir annehmen dürfen, das a priori für Kant zur Subjektivität, wird die Apriorität geradezu zum Wechselbegriff einer allgemeingültigen Subjektivität.[1])

Nun kann aber die Unabhängigkeit ein Doppeltes bedeuten: eine Unabhängigkeit der Geltung und eine Unabhängigkeit der Entstehung oder eine logische[2]) und eine genetische Unabhängigkeit. Im logischen Sinne kann z. B. der Satz $7 + 5 = 12$ a priori genannt werden. Mag es zählbare Dinge geben oder nicht, die Geltung dieses Satzes, seine Richtigkeit wird dadurch nicht angetastet. Er kann durch Erfahrungen über Zählbares weder induktiv noch deduktiv, noch auf dem Wege eines Analogieschlusses bewiesen werden. Da-

---

1) Gleich zu Anfang seiner Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl.) hat Kant dieser Auffassung unzweideutigen Ausdruck verliehen. Unsere Erfahrungserkenntnis, so lehrt er hier, könnte ein Zusammengesetztes aus dem sein, was unser eigenes Erkenntnisvermögen aus sich selbst hergibt, und aus dem, was wir durch Eindrücke empfangen. Im unmittelbaren Anschluß an diese Unterscheidung werden die von allen Eindrücken der Sinne unabhängigen, auf einem „Zusatz" unseres Erkenntnisvermögens beruhenden Erkenntnisse als solche a priori bezeichnet und den empirischen gegenübergestellt.

2) Der Ausdruck „logisch" hat hier nur eine typische Bedeutung, auch die Unabhängigkeit der Sachverhalte kann damit gemeint sein.

gegen kann es fraglich sein, ob ein solcher Satz entstanden, überhaupt gebildet worden wäre, wenn es gar keine zählbaren Dinge gäbe. Seiner Geltung nach kann er daher unbedenklich von der Erfahrung unabhängig genannt werden, seinem Ursprung, seiner Entstehung nach wird diese Unabhängigkeit bezweifelt werden dürfen. Aber auch diese genetische Unabhängigkeit kann, wie Vaihinger gezeigt hat, einen doppelten Sinn haben: „durch Erfahrung nicht veranlaßt sein" und „aus der Erfahrung nicht abgeleitet sein oder aus ihr nicht herstammen". Im ersten Sinne ist der Satz: 7 + 5 = 12, von der Erfahrung wahrscheinlich abhängig, d. h. eben durch sie veranlaßt, im zweiten Sinne aber von ihr unabhängig, d. h. nicht aus ihr hergenommen, gewonnen.

Kant verwendet den Ausdruck a priori teils im logischen Sinne, teils in der zweiten Bedeutung der genetischen Unabhängigkeit von der Erfahrung. Wenn er z. B. sagt, daß alle Erkenntnis zwar mit der Erfahrung anhebe, aber nicht aus ihr stamme, so hat er die eben bezeichnete Form einer genetischen Unabhängigkeit im Auge. Anderseits erklärt er, daß die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit einer Erkenntnis nicht durch die Erfahrung bedingt sein könne, weil alle Beobachtungen, mögen sie auch noch so zahlreich sein, der sie ausdrückenden Erkenntnis immer nur den Charakter einer relativen, nicht einer absoluten Allgemeinheit geben können. Damit steht er auf dem Boden des logischen a priori, das namentlich Cohen als die allein brauchbare erkenntnistheoretische Bestimmung nachgewiesen hat. Kant hat aber weder zwischen den beiden Arten genetischer Unabhängigkeit noch zwischen dieser und der logischen Unabhängigkeit einen scharfen, überall erkennbaren Unterschied gemacht, vielmehr fallen bei ihm das logische und das genetische a priori oft genug zusammen. So liegen Raum und Zeit, wie er sagt, im Gemüt bereit, und so werden die Faktoren a priori in unserer Erkenntnis ohne weiteres zu Formen unserer Sinnlichkeit und unseres Verstandes.

Es ist nun zweifellos, daß nur die genetische Unabhängigkeit von der Erfahrung zugleich die Abhängigkeit vom erkennenden Subjekt bedeutet. Wenn eine Erkenntnis aus zwei Faktoren x und y zusammengesetzt ist, so kann sie entweder von beiden oder nur von einem von ihnen abhängig sein. Wird nun die Unabhängigkeit von einem dieser Faktoren erwiesen, so bleibt nur noch die Abhängigkeit von dem anderen übrig. Für das logische

a priori aber darf eine solche Wechselbeziehung zur Subjektivität nicht behauptet werden. Daraus, daß die Geltung des Satzes $7 + 5 = 12$ von der Erfahrung unabhängig ist, folgt nicht, daß sie vom Erkenntnisvermögen abhängig ist. Vielmehr ist dieser Satz nicht nur von der Existenz zählbarer Dinge, sondern auch von der Existenz erkennender und anerkennender Subjekte in seiner Geltung unabhängig. Beweist daher das von Kant regelmäßig benutzte Kriterium notwendiger und allgemeiner Geltung die (logische) Apriorität, so wird damit die Subjektivität keineswegs erwiesen. Somit ergibt sich, daß Kant zu der Annahme der Subjektivität des Raumes, der Zeit und der Kategorien auf einem nicht ganz einwandfreien Wege gelangt ist, indem er das logische a priori in das genetische übergehen läßt.

Auch die besonderen Argumente für die Apriorität von Raum und Zeit haben diesem fundamentalen Mangel, wie wir im fünften Abschnitt gezeigt haben, nicht abgeholfen. Das einzige, was sich wenigstens für den Raum behaupten läßt, ist eine gewisse Ursprünglichkeit seiner Empfindungs- und Vorstellungsweise, ein eigentümlicher Raumcharakter, der den Eindrücken des Gesichts- und Tastsinnes anhaftet und mit dem den Naturobjekten zuzusprechenden Raumwert nicht zusammenfällt.

Gewiß beruht auf dieser Subjektivität die Möglichkeit, Raumvorstellungen unabhängig von affizierenden Gegenständen und der dadurch bedingten Erfahrung in beliebiger Konfiguration zu erzeugen. Aber diese Fähigkeit, in der bloßen Vorstellung räumliche Gebilde entstehen zu lassen, ist ja durchaus nicht auf den Raum beschränkt. Sie kann auch bei Farben und Tönen, bei allen Inhalten unserer Sinneswahrnehmung zur Geltung kommen. Kant ist es freilich darum zu tun, die Subjektivität der Anschauungsformen von derjenigen der Sinnesqualitäten abzurücken. Seine Ausführungen über diesen Unterschied sind freilich wenig befriedigend.[1])

Außerdem ist Konstruktion a priori in der Mathematik und Naturwissenschaft an das Vorhandensein von anschaulichen Vorstellungen nicht gebunden. Wenn wir eine Zeitordnung oder Zahlenverhältnisse oder Abhängigkeitsbestimmungen ansetzen,

1) Damit wollen wir keineswegs behaupten, daß es einen Unterschied zwischen Raum und Zeit einerseits und den Sinnesinhalten anderseits überhaupt nicht gebe.

so brauchen wir dazu nicht eine Anschauung zu Hilfe zu nehmen und haben, auch wenn wir das tun, wenigstens den eigentlichen Gegenstand unserer Konstruktion nicht in vorstellungsmäßiger Form zur Verfügung. Selbst bei dem Raume ist eine Abstraktion von dem Raumcharakter, ein unanschauliches Konstruieren von Raumwerten prinzipiell möglich. Daraus geht hervor, daß das in den sog. Formalwissenschaften und ihren Anwendungen (z. B. Mathematik und mathematischer Physik) übliche Verfahren, a priori Gegenstände zu konstruieren und über deren Eigenschaften und Beziehungen allgemeingültige Sätze aufzustellen und abzuleiten, nur die logische, nicht aber die genetische Unabhängigkeit von der Erfahrung dartut, und daß die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit eines Urteils kein Kriterium für die genetische Unabhängigkeit seines Inhalts von der Erfahrung sein kann. Das Material, an dem a priori konstruiert wird, kann sehr wohl aus der Erfahrung stammen.

Noch ein weiterer Unterschied zwischen dem logischen und dem genetischen a priori verdient hervorgehoben zu werden. Jenes ist relativ, dieses absolut; dort gibt es eine Stufenreihe der Apriorität bis zu den letzten Voraussetzungen, hier nicht. Die logische Apriorität beruht auf den logischen bzw. sachlichen Beziehungen: was z. B. für eine Gattung behauptet wird, gilt hier auch für die derselben untergeordneten Arten, und was von einer Art gesagt wird, gilt auch für die in derselben vorkommenden Exemplare. Die genetische Apriorität dagegen beruht auf der realen Abhängigkeit vom erkennenden Subjekt. Der Satz: die Winkelsumme eines Dreiecks beträgt zwei Rechte, ist logisch a priori gegenüber allen Dreiecken, für die er aufgestellt ist, aber er ist seinerseits von einer allgemeinen Einteilung der Dreiecke und von der Annahme über die Beschaffenheit des zugrunde gelegten Raumsystems abhängig und insofern a posteriori. Somit kann ein und derselbe Faktor der Erkenntnis vom logischen Gesichtspunkte aus a priori und zugleich a posteriori sein, d. h. er ist ein relatives a priori. Der Satz über die Winkelsumme eines Dreiecks kann dagegen im genetischen Sinne absolut a priori genannt werden, wenn man den Raum und die Konstruktion von räumlichen Gebilden als eine reine, von Erfahrungseinflüssen unabhängige Funktion des erkennenden Subjekts auffaßt. Kant hat das a priori durchaus absolut bestimmt und sich damit zweifellos zu der genetischen Bedeutung desselben bekannt,

sosehr er auch psychologische Gesichtspunkte aus seiner Untersuchung ausgeschlossen haben will. Als letzte logische Voraussetzung kann man ja auch Raum und Zeit sicherlich nicht ansehen. Aber weder hat er einen selbständigen bündigen Nachweis für die genetische Apriorität seiner „Formen" erbracht, noch durfte er aus ihrer in gewissem Sinne bestehenden logischen Apriorität auf ihre genetische schließen.

Endlich aber ist es Kant mit Hilfe seines genetischen a priori nicht einmal gelungen, die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori begreiflich zu machen und damit das positive erkenntnistheoretische Ziel seiner Untersuchung wirklich zu erreichen. Die Notwendigkeit, in der Form des Raumes anzuschauen, hat mit der geometrischen Notwendigkeit nichts zu tun, die das System der Raumformen durchwaltet und an der gesetzlichen Beziehung der Raumteile aufeinander haftet. Selbst wenn es wahr wäre, daß der Raum lediglich als eine Auffassungsweise unserer Sinnlichkeit zu gelten hätte, würde damit die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der mathematisch-naturwissenschaftlichen Raumbestimmungen noch nicht erklärt sein. Der Ursprung, so müssen wir vielmehr auch hier sagen, entscheidet nicht über die Geltung einer Erkenntnis. Ob der Raum subjektiv oder objektiv ist oder beides, kann für die Notwendigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis von Raumformen und Raumzusammenhängen nicht maßgebend sein.

Wir wollen nun annehmen, Kant habe im allgemeinen recht, wenn er das a priori als subjektiv faßt. Es fragt sich dann, ob der Phänomenalismus mit Notwendigkeitt daraus folgt. Auch das ist nicht ohne weiteres der Fall. Denn warum müßte die Subjektivität der Bestimmungsmittel eine Erkenntnis der Realitäten, wie sie an sich sind, unmöglich machen? Setzt man z. B. den Fall, daß die Realitäten selbst jenen Formen unseres Anschauens und Denkens entsprechen, ihnen gleichen, so würden diese nicht bloß für Erscheinungen gelten. Offenbar wirken also noch gewisse unausgesprochene oder wenigstens nicht deutlich als solche gekennzeichnete Voraussetzungen mit, die aus der Subjektivität der Erkenntnisformen die Unerkennbarkeit der Realität erschließen lassen. Diese Voraussetzungen sind folgende:

1. Nur durch Erfahrung, durch eine Affektion unserer Sinnlichkeit ist überhaupt ein Zugang zu Realitäten gegeben. Versucht man

sich im Geiste der alten dogmatischen Metaphysik, die aus Begriffen eine Weltanschauung erbaute, eine Lehre von den Realitäten fertig zu machen, die aus reiner Vernunft stammt und sich bloß der Hilfsmittel a priori bedient, so gelangt man vielleicht zu ganz anmutigen Konstruktionen, aber mit Realitäten hat diese Dialektik der Begriffe nichts zu tun. Die Verwendung der subjektiven Bestimmungsmittel kann deshalb für sich allein zu keiner realistischen Einsicht in das Wesen der Dinge führen, Metaphysik aus reiner Vernunft ist unmöglich.

2. Der Stoff der Anschauung, die Empfindungen, die Sinneseindrücke sind es, welche auf Realitäten hinweisen. Die Formen der Erkenntnis dagegen sind eine eigentümliche Gesetzmäßigkeit unseres Erkenntnisvermögens und können darum gar keine objektive Bedeutung haben. Da nun aber die Empfindungen nach der von Kant in Übereinstimmung mit der neueren Naturwissenschaft angenommenen Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten noch keine objektive Bedeutung haben, so kommen wir über die bloße Setzung von Dingen an sich nicht hinaus; ihre Beschaffenheit zu bestimmen vermögen wir nicht. Die Form der Erscheinung bekleidet und verbirgt überall das Wesen des Dinges an sich selbst. Das Subjektive ist hiermit als das Nichtobjektive oder das bloß Subjektive gekennzeichnet. Dann versteht es sich von selbst, daß die subjektiven Bestimmungsmittel zur Erkenntnis der Realitäten nichts beitragen können.

3. Eine Vorstellung, Anschauung, Denkform kann nur einer Vorstellung, Anschauung, Denkform gleichen. Diese Annahme war für Locke, Berkeley und Hume selbstverständlich gewesen. So sagt Locke, die mechanische Einwirkung der Körper habe durchaus keine Verwandtschaft mit den Vorstellungen, die sie in uns erregen. Berkeley erklärt ausdrücklich: eine Idee kann immer nur einer Idee gleichen. Auf demselben Standpunkte stehen auch Philosophen wie Descartes und Spinoza, die zwischen dem Denken als dem wesentlichen Merkmal aller Erkenntnis und der Ausdehnung als dem wesentlichen Attribut aller Körper eine gänzliche Verschiedenheit aufrichten. Daraus ergibt sich für Kant die Voraussetzung einer selbstverständlichen Verschiedenheit der Erkenntnisformen von den Dingen an sich, d. h. der Realität. Da wir nun das zu Bestimmende niemals anders als in der Form

unserer Bestimmungsmittel erkennen können, so läßt sich von dem Wesen der Realität keinerlei adäquate Vorstellung gewinnen.

4. Die Möglichkeit, daß der Raumanschauung ein objektiver Raum als reale Beschaffenheit entspreche, erscheint Kant aber auch deshalb undenkbar, weil dies Entsprechen ein ganz zufälliges oder im Sinne einer präformierten Übereinstimmung stattfindendes sein müßte. Die Tatsache der Raumanschauung, d. h. die subjektive Vorstellung des Raumes steht fest, dagegen wäre der Raum als objektive Beschaffenheit der Dinge eine willkürliche, nur metaphysisch zu begründende Hyopthese. Die gleiche Betrachtung wird auch für die Kategorien ins Feld geführt. Daß sie ein subjektiver Besitz unseres Verstandes sind, steht ganz außer Zweifel; nur ein Präformationssystem aber würde verständlich machen, daß ihnen auch objektive Verhaltungsweisen entsprechen, daß also die Dinge selbst Substanzen, Ursachen sind, in Wechselwirkung stehen usf. Somit erscheint es geboten, bei der bloßen Subjektivität des a priori stehenzubleiben und nicht derartige freie Erfindungen in bezug auf die Dinge an sich hinzunehmen.

Von diesen vier Voraussetzungen wollen wir die erste ohne weiteres zugestehen. Sicherlich ist der Zugang zu Realitäten aller Art nur durch die Erfahrung möglich. Eine erfundene, selbstgeschaffene Realität, ein a priori konstruierter Begriff von ihr ist ein Unding. Aber diese Voraussetzung richtet sich auch nur gegen eine besondere Methode der Bestimmung von Realitäten, wie sie in der alten Metaphysik zur Anwendung gebracht worden war. Ein Metaphysik, die auf Erfahrung beruht und das Wissen von ihr zu ergänzen und zu vertiefen sucht, steht nicht im Widerspruch mit der in der ersten Voraussetzung erhobenen Forderung nach empirischer Forschung.[1]) Diese entscheidet daher auch nicht über die Erkennbarkeit der Realität, und so wird der Phänomenalismus durch sie zu keinem notwendigen erkenntnistheoretischen Standpunkte.

Die zweite Voraussetzung, nach welcher alle Faktoren a priori rein subjektive Bestandteile der Erkenntnis sind, tritt viel entschiedener für den Phänomenalismus ein. Aber sie ist auch in dieser allgemeinen Form weder selbstverständlich noch bewiesen. Daß sie nicht selbstverständlich ist, hat Kant selbst dadurch zuge-

1) Vgl. meine Philosophie der Gegenwart (Aus Natur und Geisteswelt 21), 5. Aufl. S. 77 f.

standen, daß er als eine Möglichkeit den Fall erörtert, wonach in den Erkenntnisformen etwas Subjektives und zugleich außerdem etwas Objektives vorliegt. In der Tat wäre der Schluß von der Subjektivität auf die *bloße* Subjektivität ebenso ungerechtfertigt wie der analoge Schluß von dem Vorstellungs- und Bewußtseinscharakter der Welt in unserer Auffassung auf den bloßen Vorstellungs- und Bewußtseinscharakter derselben. Daraus, daß Raum und Zeit, Substanz und Kausalität Formen unseres Anschauens und Denkens sind, folgt nicht, daß sie nichts weiter, daß sie nicht auch objektive Verhaltungsweisen und Bestimmtheiten sein können.

Die *dritte* Voraussetzung erklärt sich gegen die Annahme, daß die Realitäten unseren Auffassungsformen gleichen. Hier ist zweierlei auseinanderzuhalten. Wenn ich behaupte, daß ein Ding von mir bzw. meiner Vorstellung verschieden sei, so kann das bedeuten: es ist außer mir bzw. meiner Vorstellung vorhanden, besteht unabhängig davon, hat eine gesonderte *Existenz*. Es kann aber auch bedeuten, daß es ein anderes Wesen, eine andere *Beschaffenheit* habe, ein von mir bzw. meiner Vorstellung abweichendes Verhalten zeige. Wird bloß die *andere Existenz* behauptet, so folgt daraus *nichts für das Wesen*. Dasein und Sosein sind unabhängig voneinander. Die Verschiedenheit der Existenz schließt nicht die Verschiedenheit der Essenz (d. h. des Wesens, der Beschaffenheit) ein. Hat *Kant* daher eine Verschiedenheit der Existenz angenommen, so streitet diese nicht gegen eine Gleichartigkeit des Wesens. Hat er aber gemeint, daß die Realitäten von den subjektiven Erkenntnisformen dem Wesen, der besonderen Beschaffenheit nach verschieden seien, so hat er *den Beweis dafür gerade als Phänomenalist schuldig bleiben müssen*. Wie die Dinge an sich sind, kann er ja gar nicht bestimmen, also auch nicht, ob sie den Erkenntnisformen ungleich sind. Die Möglichkeit einer Gleichartigkeit zwischen beiden müßte somit offen bleiben.

Die *vierte* Voraussetzung lehnt die objektive Bedeutung der Erkenntnisformen aus dem Grunde ab, weil deren Annahme überflüssig bzw. willkürlich wäre. Wenn man mit *Kant* der Ansicht ist, daß die Erkenntnisformen ein rein subjektives Verhalten unseres Erkenntnisvermögens sind, dann wäre es freilich grundlos, die nur durch Erfahrung erkennbaren Realitäten ihnen genau entsprechen zu lassen. Ein unwahrscheinlicher Zufall müßte diese Übereinstimmung,

eine für diesen Fall speziell zugeschnittene Hypothese müßte deren Annahme, und eine willkürliche Theorie das auf sie gebaute Präformationssystem genannt werden. Aber sobald die bloße Subjektivität fraglich ist und es noch nicht als erwiesen gelten darf, daß die Erkenntnisformen in keiner Weise durch die Erfahrung bestimmt werden, verschwindet Willkür und Überflüssigkeit aus jener Annahme. Ja, wir dürfen vielmehr den Einwand gegen Kant selbst kehren und fragen, welch unbegreiflichem Zufall wir es eigentlich zu danken haben, daß wir trotz der reinen Subjektivität von Zeit und Raum, trotz der bloßen Abhängigkeit derselben vom Erkenntnisvermögen an die Wahrnehmung bestimmter Räume und Zeiten gebunden sind, daß die empirischen Bestandteile, die Faktoren a posteriori, und die Formen unserer Anschauung, die Faktoren a priori, eine so bestimmt ausgeprägte Zuordnung aufweisen. Wie kommt es, daß wir den Sinneseindruck, Sonne genannt, an einen bestimmten Ort am Himmel verlegen müssen, und daß wir den Bäumen, den Häusern, unseren Nebenmenschen Gestalten beilegen, die immer wieder als die gleichen von uns erkannt werden und sich mit rücksichtsloser Energie unserem Bewußtsein aufdrängen? Das ist ja die reinste Präformation auf dem Kantischen Boden selbst. Man kann auf diesem zwar verstehen, daß wir überhaupt Erfahrungsstoffe in Erkenntnisformen fassen, aber daß wir dabei an eine gegebene Ordnung bis in das unbedeutendste Detail hinein gebunden sind, das läßt sich vom Standpunkte der bloßen Subjektivität gar nicht begreifen.

Fassen wir alle diese Erörterungen zusammen, so können wir sagen, daß Kant weder nachgewiesen hat, daß die Apriorität gewisser Erkenntnisfaktoren deren Subjektivität bedeutet, noch gezeigt hat, daß diese Subjektivität eine ihr entsprechende Beschaffenheit der Realitäten ausschließt. Vielmehr verwickelt sich die Kantische Lehre selbst in erhebliche Schwierigkeiten, sobald man den Versuch unternimmt, das Verhältnis des a priori und des a posteriori im einzelnen durchzuführen. Der Phänomenalismus Kants, der auf die Apriorität der Erkenntnisformen im Sinne ihrer Subjektivität gestützt wird, ist damit hinfällig geworden. (Damit soll natürlich nicht bestritten werden, daß es auch andere Begründungen für den Phänomenalismus gibt und geben kann.)

Im Anschlusse an diese Ausführungen, die bisher vornehmlich für die Anschauungsformen zu gelten hatten, sei noch einiges über die Kategorien hinzugefügt. Einen Beweis für die Behauptung der bloßen Subjektivität hat Kant ebenfalls nicht geliefert. Die Apriorität bedeutet, wie wir gesehen haben, einen solchen Nachweis nicht, und die Ableitung aus den Urteilsformen der formalen Logik, die von allem Inhalt abstrahieren, hat die Subjektivität ebensowenig zur notwendigen Folge.

Es ist ferner nicht richtig, wenn Kant behauptet, daß wir ohne seine Kategorien überhaupt nicht denken können. Die sinnlichen Erscheinungen z. B. lassen sich auch ohne Kategorien gerade so denken, wie sie an sich sind, d. h. als Wahrnehmungsinhalte in räumlicher bzw. zeitlicher Ordnung. Ja, selbst ein ordnungsloses, chaotisches Material von Empfindungen, wie es Kant für den Stoff der sinnlichen Erkenntnis voraussetzt, läßt sich denken. Und endlich die Kategorien selbst, werden sie nicht auch von Kant zu Gegenständen des Denkens gemacht, als solche geordnet, ihrem Inhalte nach bestimmt und in Beziehung zueinander gebracht? Mit Hilfe welcher Denkformen denken wir dann die Kategorien? Aus alledem ergibt sich, daß die Voraussetzung subjektiver Denkformen, die ein für allemal bei der Betätigung des Verstandes in Kraft treten, nicht zutreffend ist, daß vielmehr dem Denken alle diese Bestimmungen nur durch seine Gegenstände gegeben werden. Gewiß spielen dabei Gesichtspunkte, unter denen eine Bestimmung erfolgt, eine wesentliche Rolle. Das Denken geschieht m. a. W. nicht ziellos, sondern steht unter der Herrschaft von Aufgaben, welche es veranlassen, gewisse Seiten, Beschaffenheiten, Beziehungen von Gegenständen herauszugreifen und für sich zu erfassen. Aber solche Aufgaben sind wiederum keine Formen a priori, nach denen wir uns mit subjektiver Notwendigkeit zu richten haben. Denn es hängt durchaus, wie die Erfahrung lehrt, von den Gegenständen ab, ob wir die betreffende Forschungsaufgabe lösen können und was sich dabei ergibt.

Wenn Kants Ansicht richtig wäre, so müßte die Selbsttätigkeit des Verstandes entscheiden, ob eine gegebene Zeitfolge eine kausale Beziehung anzeige oder nicht, ob eine erfüllte Zeit etwas Reales oder etwas Irreales bedeute. Denn als Schemata dienen ja für die Kausalität nur die regelmäßige Sukzession und für die Realität nur die erfüllte Zeit. Aber Halluzinationen können ebenfalls die

Zeit erfüllen und gelten uns doch als etwas Irreales, und zwei Uhren, die regelmäßig nacheinander schlagen, geben gleichfalls eine regelmäßige Sukzession und werden von uns doch nicht in kausale Beziehung miteinander gesetzt. Tatsächlich ist in allen diesen Fällen der Gegenstand des Denkens nicht das in dem Schema Gegebene, sondern eine Beziehung zwischen den Erfahrungsinhalten selbst, die durch die bloße Anordnung im Raume und in der Zeit nicht repräsentiert ist. Wenn wir eine reale Außenwelt setzen und sie in der Naturwissenschaft nach gewissen Richtungen zu bestimmen suchen, so veranlaßt uns dazu die Tatsache selbständiger, von uns unabhängig gegebener, gesetzmäßiger Beziehungen der Sinneseindrücke zueinander. Ob solche Beziehungen bestehen, läßt sich a priori nicht entscheiden. Nur die Erfahrung kann uns darauf hinweisen und über die Beschaffenheit derselben belehren.

Vermutlich hat sich hier Kant in einem eigentümlichen Dilemma befunden. Anschauungen und Begriffe standen ihm für seine Erkenntnistheorie allein zur Verfügung. Kausalität, Substanzialität, Realität ließen sich in keiner Weise an gegebenen Anschauungen als deren Beschaffenheit auffinden, also mußten sie Begriffe, und zwar, weil sie synthetische Urteile a priori möglich machen sollten, Stammbegriffe des reinen Verstandes sein. Auch hier gab es eine dritte Möglichkeit, daß sie nämlich erschlossene Bestimmungen von Objekten sein möchten. Wenn wir zwei Naturvorgänge, wie die Ausdehnung eines Körpers unter dem Einfluß der Wärme, als Ursache und Wirkung fassen, so gelten uns diese Vorgänge nicht nur, sondern auch ihre kausale Beziehung als unabhängig von unserem Erkenntnisvermögen geschehende und bestehende Prozesse. Nicht wir machen sie durch unsere Erkenntnis zu kausal verbundenen Erscheinungen, sondern zwischen ihnen selbst herrscht eine kausale Abhängigkeit, die wir bloß zu erfassen und zu formulieren suchen. Diese dritte Möglichkeit, die dem ganzen kategoralen Apparat eine andere Werkstätte zugewiesen hätte, ist Kant, z. T. durch den engen Anschluß an die englische Erkenntnistheorie, verschlossen geblieben.

Endlich ist noch an folgendes zu erinnern. Der Grund, aus dem Kant die reine Subjektivität der Formen annehmen zu müssen glaubte, ist die Voraussetzung, daß Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Erkenntnis nur durch sie verbürgt seien. Aber neue Erfahrungen, neue Beobachtungen können jederzeit eine auf Grund

bestimmter Wahrnehmungen gewonnene Einsicht modifizieren oder einschränken, auch dann, wenn man sich der Kantischen Kategorien und Schemata bedient. Darum gibt es keine Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Erfahrungserkenntnis im absoluten Sinne, sondern immer nur unter der — nicht selbst beweisbaren — Voraussetzung, daß die Erfahrung so bleibt, wie sie war.

Hume und Kant hielten es für ausgeschlossen, daß notwendige Verknüpfung in den Gegenständen selbst bestehen könne, weil sie diese nur als Wahrnehmungsinhalte faßten. Sobald man dagegen reale Objekte im Sinne der Erfahrungswissenschaften daneben zugesteht, ändert sich die Sachlage. Dann kann die Notwendigkeit eines Urteils auf der durch empirische Kriterien zuverlässig begründeten Annahme einer objektiven Notwendigkeit des Geschehens und Erfolgens beruhen, die wir den realen Prozessen in der Natur oder im Seelenleben zuschreiben. Diese Notwendigkeit hat mit der Subjektivität einer Denkform nichts zu tun, gilt in der Erfahrung und kann nur durch sie erkannt werden.

So hat Kant mit seiner Deutung der Apriorität als Subjektivität auch für die Verstandeserkenntnis das Ziel nicht erreichen können, um dessentwillen sie aufgestellt und festgehalten wurde. Wissenschaftliche Erkenntnis verlangt überall nicht sowohl Spontaneität eines mit besonderen Formen ausgerüsteten Denkens, als vielmehr unbefangene und selbstlose Hingabe an die Sache. Je richtiger, vollständiger und eindringlicher wir sie erfassen, um so größere Geltung werden unsere Urteile über sie haben. Die Allgemeingültigkeit ist nicht dann am sichersten gewährleistet, wenn alle dieselben Anschauungen und Gedanken haben, sondern dann, wenn ein Urteil einen von Anschauungs- und Denkweise überhaupt unabhängigen Sachverhalt ausdrückt.

Wie ist Kant zu seiner Gleichung von Apriorität und Subjektivität der Erkenntnisformen und dem Schluß auf die Phänomenalität der Erkenntnisobjekte gekommen? Der tiefste Grund für diese Annahmen ist wohl in seinem Problem und der damit gesetzten Aufgabe seiner Erkenntnistheorie zu erblicken. Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? so lautete die allgemeine Frage in der Kritik der reinen Vernunft, und in den Prolegomena wurde sie auf die Möglichkeit einer reinen Mathematik und Naturwissen-

schaft sowie der Metaphysik bezogen. Alle diese Wissenschaften sind, oder waren wenigstens nach Kants Auffassung, aprioristische, von der Erfahrung unabhängig verfahrende Disziplinen. Sie waren, wie wir schon gesagt haben, Formalwissenschaften, die ihre Gegenstände selbst bilden, setzen und bestimmen. Man kann daher sagen, daß Kants Erkenntnistheorie nur eine Theorie der Formalwissenschaften ist.

Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, gewinnen alle seine Ausführungen eine natürliche Farbe und Bedeutung. In den Formalwissenschaften wird a priori konstruiert, ist das erkennende Subjekt auf sich selbst gestellt, nur an subjektive Faktoren und Prozesse gebunden, und sind die Gegenstände, von einer möglichen Anwendung in der Erfahrung abgesehen, bloße Phänomene des erkennenden Geistes, verschieden von der Realität, auf die sich die empirischen Wissenschaften beziehen. Für sie hat die Kantische Behauptung, daß die Objekte sich nach unserer Erkenntnis richten und nicht umgekehrt die Erkenntnis nach den Objekten, einen möglichen Sinn. Zu diesen Formalwissenschaften konnte auch die mathematische Naturwissenschaft innerhalb gewisser Grenzen zählen. Auch die Mechanik nämlich konstruiert ihre einfachen Gebilde im Raum und in der Zeit.

Diese Auffassung steht auch mit Kants Definition der Wissenschaft im besten Einklang. Nur soweit Mathematik anwendbar ist, ist nach ihr eigentliche Wissenschaft vorhanden. Sammlung von Beobachtungen, Experimentieren, induktives Verfahren begründen keine Wissenschaft, und der Chemie und der Psychologie wird daher dieser Ehrentitel versagt. Typus und Muster aller Wissenschaft schlechthin ist die Mathematik, die Formalwissenschaft im eigentlichsten Sinne. Die Anwendbarkeit der Mathematik aber setzt voraus, daß sich die Erfahrung ihren Sätzen füge, und das ist uneingeschränkt möglich, wenn man von ihr nur berücksichtigt, was in die Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes eingeht. Darum bilden diese Formen für Kant die Bedingungen aller Wissenschaft, auch derjenigen von der Erfahrung, soweit sie nämlich jenen Formen angemessen ist.

Freilich hat sich Kant nicht mit voller Strenge auf dies Gebiet beschränkt. Namentlich bei der Besprechung der Grundsätze des reinen Verstandes hat er die Erfahrung im eigentlichen Sinne, nämlich das a posteriori Gegebene herangezogen. Die engere Tragweite

seiner Voraussetzungen und Ausführungen ist ihm auch nicht zum Bewußtsein gekommen, und so wird ihm die Theorie der Formalwissenschaft unwillkürlich zu einer Theorie der Wissenschaft überhaupt.

Diese Auffassung macht es zugleich verständlich, daß da, wo Kant auf das Gebiet der Realwissenschaften spezieller eingeht, seine Prinzipien versagen. Das zeigt sich z. B. in demjenigen Teile der Kritik der Urteilskraft, der von der Zweckmäßigkeit in der Natur, von den Organismen handelt. Wie sehr hat sich ferner Kant in seiner letzten Lebenszeit bemüht, den Übergang zur empirischen Naturwissenschaft darzulegen, seine Erkenntnistheorie auf die Experimentalphysik anzuwenden! Über Anläufe, dunkle Bestimmungen und unzureichende Betrachtungen ist er dabei nicht hinausgekommen. Man mißversteht deshalb den Anwendungsbereich seiner Methode, wenn man bei ihm schlechthin von einer Theorie der Erfahrung redet. Nur insofern die Formalwissenschaften Voraussetzungen der Realwissenschaften enthalten, sind auch diese in seiner Erkenntnistheorie zur Sprache gekommen.

Freilich kann der Zustand der Realwissenschaften seiner Zeit für Kants Irrtum eine ausreichende Entlastung bilden. Zu einer Theorie dieser Wissenschaften, ihrer eigentümlichen Methoden und Prinzipien ist man erst in unserer Zeit übergegangen.[1])

8. Die Bedeutung des Denkens und seiner Gegenstände für die Erkenntnis.

Die transzendentale Deduktion der Kategorien hat nicht nur die subjektive Notwendigkeit dieser Formen für unser Denken nachzuweisen gesucht, sondern sich auch bemüht, die Anwendbarkeit des Denkens auf Gegenstände der möglichen Erfahrung, auf Erscheinungen einzuschränken. Diese Bestimmung über die Objekte unseres Denkens, die wir schon früher (S. 31) als eine empiristische Voraussetzung bei Kant bezeichnet haben, wollen wir hier noch einer genaueren Prüfung unterziehen.

---

1) Die Grundlage für eine solche Theorie der Realwissenschaften hat Oswald Külpe selbst gelegt in seinem Werk „Die Realisierung" I. Bd. Leipzig 1912. Die weiteren Teile des Werkes werden von mir aus dem Nachlaß Külpes herausgegeben. Bd. II erscheint 1920. Der Hg.

Aus Kants Äußerungen ergeben sich etwa folgende Sätze:

1. Die reinen Verstandesbegriffe sind für sich leere Formen, denen ein Objekt gegeben werden muß, damit sie einen Inhalt gewinnen. Da nun ein Objekt nur in der Anschauung uns gegeben werden kann, so bezieht sich unser Denken nur auf das Erfahrbare, das in der Anschauung Mögliche. Das Denken hat somit keine unanschaulichen, ihm selbst eigentümlichen Objekte.

2. Der Verstand kann nur die Form einer möglichen Erfahrung antizipieren. Die Grundsätze des reinen Verstandes lassen sich nur auf Erfahrungsurteile beziehen. Somit darf der Verstand die Schranken der Sinnlichkeit nie überschreiten.

In bezug auf den zweiten hier angeführten Satz können wir sofort behaupten, daß er nichts beweise. Denn unter Erfahrungserkenntnis, Erfahrung, Erfahrungsurteil, wird im spezifischen Sinne von Kant eine Erkenntnis verstanden, auf welche die Grundsätze des reinen Verstandes bereits ihre Anwendung gefunden haben. Nicht anders steht es mit dem Satz, daß der Verstand nur die Form einer möglichen Erfahrung antizipieren könne. Denn da Raum und Zeit vom Verstande nicht antizipiert werden können, so ist der Ausdruck „Form einer möglichen Erfahrung" auf die Kategorien zu beziehen. Dann aber liegt hier abermals eine ganz dogmatische Erklärung vor: Der Verstand antizipiert die Möglichkeiten seiner Anwendung auf Erscheinungen. Daß diese Möglichkeiten seiner Anwendung nur in dem sinnlich Gegebenen oder dem Anschaulichen bestehen, wird dadurch schlechterdings nicht dargetan.

Wichtiger ist der erste Satz, den man etwa folgendermaßen erläutern kann. Der Verstand ist hiernach unfähig, aus sich selbst heraus, für seine eigenen Formen Gegenstände zu schaffen. Sie müssen ihm geliefert werden. Da es nun aber außer dem Verstande nur noch die Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen gibt, so kann nur diese dem Verstande Objekte zur Verfügung stellen. Hier zeigt sich zunächst die Unzulänglichkeit solcher Vermögensbegriffe, wie Sinnlichkeit und Verstand. Wozu gehört denn die Einbildungskraft? Sie wird von Kant hier offenbar zur Sinnlichkeit gerechnet, insofern sie gleichfalls Anschauungen vorstellig macht. Aber sie soll doch, wie wir aus der Lehre vom Schematismus wissen, auch ein durch Spontaneität ausgezeichnetes und damit dem Verstande verwandtes Vermögen sein. Wo bleiben fer-

ner bei dieser einfachen Unterscheidung die Realitäten, die Naturkräfte oder die geschichtlichen Persönlichkeiten oder das fremde Seelenleben?[1] Sie sind keine Anschauungen im Kantischen Sinne und ebensowenig reine Verstandesbegriffe. Trotzdem sind sie wirkliche Gegenstände des Denkens. Auf solche Realitäten ist eben Kants Erkenntnistheorie, wie sich auch hier wieder zeigt, gar nicht eingerichtet. Schon Substanzialität und Kausalität sind nicht als reine Verstandesbegriffe faßbar, sondern Bestimmungen realer Objekte, die durch ein eigentümliches Zusammenarbeiten von Erfahrung und Denken gewonnen werden.

Das, was hier für die Realitäten gezeigt ist, läßt sich auch auf andere Gegenstände des Denkens anwenden. In der Mathematik sind die Zahlen an sich nichts Anschauliches. Die Punkte oder andere anschauliche Gebilde, die man zur Illustration von Zahlen verwendet, sind nur Zeichen, zählbare Gegenstände, nicht die Zahlen selbst. Kants Meinung, daß die Zahl ihren Sinn „an den Fingern, den Korallen des Rechenbretts" u. dgl. finde, und seine Theorie, daß die Arithmetik auf der Anschauungsform der Zeit beruhe, gelten allgemein als unhaltbar. Aber auch in der Geometrie werden neuerdings Raumformen konstruiert, denen gewisse, unseren Anschauungsraum auszeichnende Eigenschaften nicht zukommen, und die darum auch nicht anschaulich genannt werden können. Die Begriffe, Urteile und Schlüsse der Logik vollends werden gedacht, ohne Erscheinungen zu sein. Die Gegenstände, die wir meinen, wenn wir ein Gesetz formulieren oder ein allgemeines Urteil aussprechen, sind gleichfalls keine Erscheinungen. Das Gravitationsgesetz, das die Massen und ihre Entfernung voneinander in eine Beziehung zu der Kraft setzt, die sie aufeinander ausüben, läßt sich in Zeichen ausdrücken, aber nicht durch eine Anschauung wiedergeben. Die Abhängigkeitsbeziehung, die Erhaltung der Masse und vieles andere sind keine anschaulichen Inhalte und doch zweifellos Gegenstände des Denkens.

Kants Ansicht über die Natur des Denkens als einer leeren Form, als bloßer Verknüpfung oder Synthesis ohne einen zu verknüpfenden Inhalt ist somit unrichtig und nur aus der Anlehnung an die empiristische Theorie zu verstehen. Er widerspricht

1) Vgl. dazu meine Philosophie der Gegenwart 5. Aufl. S. 134f. und über den Begriff der Realität S. 74f.; ferner die Realisierung Bd. I S. 25ff.

ihr auch selbst, indem er die transzendenten Objekte: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, als der Erkenntnis unzugängliche Dinge an sich behandelt und sie dennoch voneinander unterscheidet und über sie Aussagen macht, die eine Denkbarkeit derselben voraussetzen. Das Denken ist somit nicht an das Anschauliche gebunden.

Gewiß ist für alle Realwissenschaft die Erfahrung der Ausgangspunkt ihrer Arbeit. Der Astronom erforscht die Gestirne an den wahrgenommenen Erscheinungen des Himmels, der Chemiker die Stoffe an den beobachteten Erscheinungen seines Laboratoriums, der Psychologe die seelischen Vorgänge an den Erscheinungen des Bewußtseins. Das Gegebene, Vorgefundene, Erlebte ist überall die Grundlage unserer Gedanken über die sich darin kundgebende Realität. Aber auf diese und nicht auf die Erscheinung als solche ist die Untersuchung gerichtet. Nicht sowohl die Art, wie sich die Realität in unserer Anschauung darstellt, sondern wie sie an sich selbst ist, bleibt das Ziel der Wissenschaft auf diesem Gebiete. Und als die Funktion, die zur Erreichung dieses Zieles befähigt, hat eben das Denken zu gelten.

Man kann das Denken geradezu durch die Möglichkeit charakterisieren, etwas zu „meinen", d. h. auf etwas gerichtet zu sein, dessen Existenz und Wesen vom Meinen und meinenden Subjekt unabhängig ist. Das gilt nicht für das Empfinden, Vorstellen, Fühlen, wo stets das Empfindende, Vorgestellte, Gefühlte von jenen Tätigkeiten abhängt und darum auch zwischen einem Gegenstande und den ihn bezeichnenden oder repräsentierenden Inhalt nicht unterschieden werden kann. Selbst seinen eigenen Gebilden gegenüber nimmt das Denken diese Stellung ein, wenn und sofern sie ihm als Gegenstände gegeben sind. Die immanente, logische Gesetzlichkeit der Begriffe, die durch Denktätigkeit selbst entstanden sind, ist vom Denken und Denkenden unabhängig. Darin liegt die Objektivität des Denkens, die in aller Wissenschaft zur Geltung kommt. An der Bewußtseinswirklichkeit, d. h. an unseren eigenen, unmittelbar vorfindbaren Erlebnissen, aber kann man diese Eigenart des Denkens am besten studieren. Wir können eine Empfindung rot „erleben" und auch „denken" und sind dadurch in die Lage versetzt, zu beurteilen, ob das Erlebte im Denken eine Änderung, eine Umgestaltung, eine subjektive Formung erfährt oder nicht. Dabei zeigt sich, daß das Denken an seinem Gegenstande keine Modifikation vor-

nimmt, sondern nur bestrebt ist, ihn aufzufassen, wie er an sich, seiner eigenen Natur nach ist.

Auch aus diesem Grunde ist die Kantische Lehre von der Subjektivität der Denkformen unzutreffend. Sie stellt den Verstand auf eine Stufe mit der Sinnlichkeit. Die Abhängigkeit der Sinnesqualitäten von der Leistung und Gesetzmäßigkeit der Sinne erhält ihr Seitenstück in der Abhängigkeit der gedachten Gegenstände von der Eigentümlichkeit des Denkens. Das Motiv zu dieser Auffassung haben wir bereits angegeben: die Geltung a priori sollte durch sie erklärt werden. Aber daß es Naturgesetze, d. h. reale Abhängigkeitsbeziehungen gibt, daran ist das Denken unschuldig. Seine Leistung kann hier nur darin bestehen, zu ihrer Erkenntnis und Darstellung beizutragen. Sofern die Geltung in den Sachverhalten gründet, ist sie offenbar nicht vom Erkenntnisvermögen abhängig. Dasselbe wird von der Widerspruchslosigkeit und Zusammengehörigkeit der Begriffe behauptet werden müssen.

Wenn die Erkenntnis der Gegenstände, wie sie an sich sind, nicht erreicht wird, so beruht das nicht auf der unvermeidlichen Subjektivität unserer Erkenntnisformen, sondern nur darauf, daß die Gegenstände in unvollständiger Weise bekannt werden. So kommt es, daß uns die äußere und die innere Natur Rätsel aufgibt, die wir noch nicht haben lösen können, und daß die Zahl der möglichen Lösungen desselben Problems vielfach eine noch so große ist.

Fragt man, worin denn die Gesetzmäßigkeit des Denkens besteht, wenn es seinen Gegenstand gar nicht beeinflußt, so kann darauf geantwortet werden, daß es sich nach seinen Gegenständen richtet. Die Gesetze des Denkens sind die Gesetze seiner Gegenstände, und für das Denken gilt somit nicht die kopernikanische Revolution, welche Kant in einem berühmten Vergleich seiner Erkenntnistheorie zuschrieb.[1]) Die Treue des Denkens, d. h.

1) „Bisher nahm man an", so heißt es in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft, „alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, ging unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten. — Es ist hiermit ebenso als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen

seine Bestimmbarkeit durch die gedachten Gegenstände und seine Fähigkeit, sich nach ihnen zu richten, ist das Fundament der Erkenntnis. Nur so wird auch das Bild der kopernikanischen Revolution für den Entwicklungsgang der Wissenschaft treffend. Ursprüngliche, naive Annahme ist, daß, was wir in die Dinge legen, ihnen auch wirklich zukomme. So werden die Naturobjekte belebt und beseelt und als Wesen, die uns gleichen, gedacht und behandelt. Von solcher Auffassung aller Dinge nach dem Maße menschlicher Eigenschaften und Kräfte befreit sich gerade die Wissenschaft. Nicht was wir in sie legen, will sie erkennen, sondern was sie unabhängig von uns sind.

Zu beachten ist endlich, daß Kant zwischen „Begriffen" und „Objekten" nicht genügend unterscheidet. Faßt man alle Urteile mit Kant als Begriffsbeziehungen auf, so müssen sämtliche Begriffsbeziehungen auch in die Urteile über Objekte eingehen. Das Urteil: die Substanz Blei läßt sich nicht in die Substanz Gold verwandeln, ist hiernach nicht eine Aussage über reale Substanzen und deren Unveränderlichkeit, sondern ein die Kategorie der Substanz und andere Denkformen auf Objekte anwendendes kategorisches, negatives, problematisches Urteil.

Begriffe sind nur Bedeutungen von Zeichen- bzw. Darstellungsmittel, wie die Logik nur als eine Lehre von den Grundsätzen, Formen und Methoden der Darstellung (abgesehen von der sprachlichen Gestaltung) aufzufassen ist. Aber daneben gibt es die Objekte, die wir in „wirkliche" (Bewußtseinstatsachen), „ideale" (z. B. die Gegenstände der Mathematik) und „reale" Objekte einteilen.[1])

Man könnte gegen diese Ausführungen einwenden, daß wir doch regelmäßig mit bestimmten Gesichtspunkten an die Untersuchung eines Objekts herantreten. So will z. B. der Physiker die Farben anders behandeln, deuten und erklären als der Psycho-

nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ." So können wir „von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen".

1) Eine eingehende Begründung dieser überaus wichtigen Unterscheidung gibt Külpe in seinem Werke über „Die Realisierung" I (1912) S. 13.

loge. Ein und derselbe Gegenstand kann somit, je nach der Aufgabe, mit der wir an seine Beurteilung gehen, verschiedene Ergebnisse gewinnen lassen. Scheint daraus nicht zu folgen, daß das Denken von subjektiven Voraussetzungen beherrscht wird, die den Gegenstand in mannigfaltiger Form modifizieren? Aber wenn wir genauer zusehen, so sind die Gesichtspunkte, die wir an einen Gegenstand heranbringen, nichts anderes als Resultate früherer Erkenntnis. Ist die Kausalität eine an realen Vorgängen haftende Abhängigkeitsbeziehung, so wird auch eine neue Untersuchung unter dem Gesichtspunkt der Kausalität diese nicht zu einer bloßen Denkform, einem apriorischen Begriff machen.

Demgemäß übt ein solcher Gesichtspunkt zwar einen Einfluß auf das Denken aus, aber nur insofern, als er ihm eine Richtung auf gewisse Seiten, Eigenschaften, Beziehungen an vorgefundenen Gegenständen anweist. Was dagegen bei Einhaltung dieser Richtung geschieht, was gedacht und erkannt wird, kann ein solcher leitender Gesichtspunkt nicht vorschreiben. Das Denken bleibt vielmehr von seinem Gegenstande durchaus abhängig. Dafür spricht die Tatsache, daß Hypothesen nicht nur bestätigt, sondern auch widerlegt werden. Solche Beispiele und viele andere zeigen uns mit hinreichender Deutlichkeit, daß die unser Denken bestimmenden Aufgaben bzw. Gesichtspunkte keineswegs als Denkformen anzusehen sind, die eine Auffassung der Dinge, wie sie an sich sind, prinzipiell unmöglich machen.

Trotz alledem war es von nicht zu unterschätzendem Werte, daß Kant die Erkenntnis auf die mögliche Erfahrung einschränkte. Denn er brachte der spekulativen, auf die selbständige Kraft des Denkens vertrauenden Philosophie dadurch zum Bewußtsein, daß alle Bestimmungen über reale Gegenstände, zu denen Gott, Welt und Seele doch zu rechnen sind, im letzten Grunde von der Erfahrung abhängen. Insbesondere aber gelang es ihm, die rationalistische Metaphysik, das stolze Gebäude eines Spinoza oder Wolff, zu Fall zu bringen und dafür eine bescheidenere Auffassung von dem Wesen und der Möglichkeit einer Metaphysik einzusetzen. Dies historische Verdienst wird Kant unbenommen bleiben.

9. Die Ideen und Prinzipien.

In der rationalen Metaphysik von Kant wurden synthetische Urteile a priori aufgestellt, indem man z. B. die Seele als eine einfache Substanz oder die Welt als das Werk eines allmächtigen Schöpfers bezeichnete. Daß solche synthetische Urteile nicht auf der Anschauung beruhen können, ist ohne weiteres klar. Denn die Gegenstände, von denen sie handeln, über die sie Aussagen machen, lassen sich nur denken. Sie sind keine Erscheinungen, sondern Dinge an sich, etwas Absolutes, von unserer Erkenntnisfähigkeit unabhängig Bestehendes. Darum ist es wünschenswert, die Gedanken solcher Gegenstände nicht als Begriffe im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu nehmen, sondern ihnen einen eigentümlichen Namen zu geben. Kant nennt sie Ideen. Sie können niemals den Sinnen entlehnt werden und übersteigen zugleich durch ihren transzendenten Inhalt alle Begriffe des Verstandes. Sie richten sich auf das Unbedingte, das allen Erfahrungsobjekten zugrunde liegt. Sie können durch Schlüsse gewonnen werden, welche über die Reihe nachweisbarer Bedingungen hinaus sich in das Gebiet verlieren, in dem alle Bedingungen zu einer Totalität zusammengefaßt und damit in etwas Bedingungsloses verwandelt werden.

Wie eine natürliche Illusion hängt die Annahme, daß die Vernunft das Unbedingte erfassen und bestimmen könne, „unhintertreiblich" an allen metaphysischen Bemühungen. Wir begnügen uns nicht mit der einfachen Anwendung unserer Erkenntnismittel auf die mögliche Erfahrung, sondern streben nach einem Abschluß aller Bestimmungen über die Welt, über die Seele und über das göttliche Wesen. In der transzendentalen Dialektik soll diese Illusion aufgedeckt werden. Zugleich aber soll hier ein berechtigter Gebrauch der Ideen als bloße Regeln für unsere Verstandeserkenntnis aufgezeigt werden.

Der Verstand hatte die Aufgabe, Anschauungen miteinander zu verknüpfen und aufeinander zu beziehen. Seine Begriffe waren synthetische Einheiten des Mannigfaltigen der Anschauung. Die Vernunft dagegen ist nicht unmittelbar auf Gegenstände, auf das anschaulich Gegebene, auf die Erscheinungen gerichtet, sondern hat es zunächst nur mit Begriffen und Urteilen des Verstandes zu tun. Diese werden durch die Vernunft einer einheitlichen Regel unter-

worfen, auf einheitliche Ziele gelenkt. Das allgemeine Prinzip derselben besteht darin, zu dem Bedingten das Unbedingte zu finden. Dabei waltet die Voraussetzung ob, daß, wenn das Bedingte gegeben ist, auch die Reihe aller Bedingungen desselben bis zur letzten, d. h. die Totalität aller Bedingungen gegeben sein müsse.

Als Ideen von wirklichen Objekten der Erkenntnis erscheinen die Leistungen der Vernunft in der rationalen Metaphysik. Die bescheidenere Rolle von bloßen Regeln (oder Prinzipien) unserer Forschung wird ihnen dagegen von Kant zugewiesen. Da nun die Ideen auf Schlüssen beruhen, so verhalten sie sich zu diesen ähnlich wie die Kategorien zu den Urteilen. Darum hat Kant aus der Tafel der Schlüsse die Tafel der Ideen abzuleiten gesucht. Dem kategorischen Schluß soll die Idee eines unbedingten Subjekts oder einer Seele entsprechen, dem hypothetischen Schluß die Idee eines unendlichen oder endlichen Weltganzen und dem disjunktiven Schluß die Idee eines alle Gegenstände bedingenden Wesens, Gottes. Unter dem Namen einer rationalen Psychologie, einer rationalen Kosmologie und einer rationalen Kosmologie und einer rationalen Theologie haben drei Teile der rationalen Metaphysik sich mit den hier angegebenen Ideen beschäftigt.

Unter dem Titel von Paralogismen (Fehlschlüssen) der reinen Vernunft hat Kant die Idee der Seele als einer einfachen Substanz, die mit sich selbst identisch bleibt und mit Gegenständen im Raume in Beziehung steht, geprüft. Aus diesen Bestimmungen ergeben sich alle sonst noch der Seele beigelegten Eigenschaften. Sie ist vom Körper völlig verschieden, d. h. immateriell, als einfache Substanz unvergänglich, als identisches Ich in dem Wechsel der Erlebnisse Person und durch das Verhältnis zu Körpern ein belebendes Prinzip derselben. Nun ist nach Kant die einzige erkenntnistheoretische Grundlage dieser Idee die transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins, dessen Einheit die begriffliche Verknüpfung der Anschauungen allein als möglich erscheinen läßt (vgl. S. 53). Aber diese Voraussetzung ist genau ebenso rein formaler Natur, wie die Kategorien selbst bloße Formen unseres Verstandes sind. Von einer Substanz, einem einheitlichen, persönlichen, einfachen Wesen ist hier gar nicht die Rede. Die rationale Psychologie behandelt das Ich nicht als erkenntnistheoretisches Subjekt, sondern als ein Objekt

unserer Erkenntnis. Sie schließt fälschlich von der formalen Einheit des denkenden Ich auf die substantielle Einfachheit einer denkenden Seele. So ist der Fehler dieses Teiles der Metaphysik die Umwandlung einer bloß logischen Bestimmung in eine metaphysische.

Damit fällt, wie Kant näher ausführt, auch die Möglichkeit eines Beweises für die Unsterblichkeit der Seele. Auf rationalem Wege kann nichts bewiesen werden, was über die mögliche Erfahrung hinausgeht. Man muß daher von diesem Gesichtspunkte aus eine materialistische Auffassung für ebenso berechtigt oder unberechtigt halten wie eine spiritualistische.[1]) Aber mag auch alle spekulativ-theoretische Erkenntnis über die Fortdauer der Seele zusammenbrechen, für den **praktischen** Gebrauch ist dadurch nichts verloren, weil der Mensch nicht nur ein erkennendes Subjekt, sondern durch das moralische Gesetz auch das Glied einer zweckmäßigen Ordnung ist.

Unter dem Titel von kosmologischen Antinomien hat Kant das zweite Problem der rationalen Metaphysik, das Wesen der Welt untersucht. Alle Aussagen über das Weltganze lassen sich auf vier Behauptungen reduzieren, die nach den Gesichtspunkten von Quantität, Qualität, Relation und Modalität entwickelt werden. Hierbei gerät die Vernunft in eine Antinomie, in einen Widerstreit mit sich selbst. Es lassen sich nämlich, wie Kant zeigt, genau entgegengesetzte Urteile über das Wesen der Welt aufstellen und beweisen. Der Beweis erfolgt in indirekter Form, indem die Thesis durch die Unmöglichkeit der Antithesis und die Antithesis durch die Unmöglichkeit der Thesis bewiesen wird.

Die erste Antinomie besteht aus der Thesis: die Welt hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raume; und aus der Antithesis: die Welt hat keinen Anfang in der Zeit und keine Grenzen im Raume. Die zweite Antinomie enthält als Thesis: die zusammengesetzten Substanzen sind in einfache Teile zerlegbar; und als Antithesis: es gibt nichts Einfaches in der Welt. In der dritten Antinomie stehen sich die Thesis: die Naturkausalität bedarf des Abschlusses und der Ableitung durch eine Kausalität aus Freiheit; und die Antithesis: die Naturkausalität ist die einzige in der Welt

1) Vgl. meine Einleitung in die Philosophie. 5. Aufl. § 19f.

herrschende, gegenüber. Die vierte Antinomie endlich setzt als Thesis: es gibt als Teil oder Ursache der Welt ein schlechthin notwendiges Wesen; und als Antithesis: es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen.

Als ein Beispiel für die Beweise, die jeder Thesis und Antithesis beigegeben sind, seien die Hauptgedanken angeführt, die bei der Behandlung der dritten Antinomie dargelegt werden. Der Beweis der Thesis geht hier von der Annahme aus, daß es nur eine Kausalität nach Naturgesetzen gebe. Dann muß die Reihe der Ursachen für ein Ereignis ins Unendliche fortsetzbar sein. Jeder frühere Zustand muß wieder durch einen noch früheren erklärt werden usw. Dann gibt es keinen ersten Anfang und somit überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe von Ursachen. Nun besteht jedoch gerade darin das Gesetz der Natur, daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht der Satz, daß alle Kausalität nur nach Naturgesetzen möglich sei, sich selbst, und es muß eine letzte Ursache, eine absolute Spontaneität, d. h. eine Kausalität aus Freiheit, zum Abschluß und zur Ableitung einer Reihe von Ursachen angenommen werden. Der Beweis für die Antithesis geht von der Annahme der Freiheit aus. Wenn es eine Spontaneität gibt, welche eine Reihe von Folgen schlechthin bedingt, so kann nichts vorhergehen, wodurch dieser Anfang selbst bestimmt wäre. Ein jeder Anfang zu handeln aber setzt doch einen Zustand voraus, in dem noch nicht gehandelt wird, und ein schlechthin erster Anfang etwas, was vorausgeht, ohne jedoch mit ihm zusammenzuhängen. Es steht also die Freiheit im Widerspruch mit der Kausalität. Natur und Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit. Eine Kausalität durch Freiheit ist somit unmöglich, und es gibt nichts anderes als Naturkausalität.

Auch in dem Gebiete der kosmologischen Antinomien findet Kant den Grund für ihre Entstehung darin, daß das logische Prinzip, zu einem Bedingten die Bedingungen aufzusuchen, in die metaphysische Idee umgewandelt wird, daß diese Bedingungen vollständig gegeben seien. Die Idee der Unendlichkeit ist, mag sie für die Ausdehnung im Raume und in der Zeit oder für die Teilbarkeit der Materie behauptet werden, nicht eine positive Bestimmung, sondern ein Prinzip, eine Aufgabe. In diesem Sinne hat die Antithesis der ersten beiden Antinomien recht. Die Welt hat

keine Grenzen im Raume, d. h. wir sollen so verfahren, unsere wissenschaftliche Erkenntnis und Forschung so einrichten, als ob die Welt keine Grenzen hätte. Durch diese Auffassung wird der Vernunft ein wertvoller Anteil an der Wissenschaft zugesichert, während die voreiligen und unbeweisbaren metaphysischen Bestimmungen über die Welt der Untersuchung nur hinderlich werden können. Wie die Welt an sich selbst ist, kann aber innerhalb der ersten beiden Antinomien schon deshalb gar nicht festgestellt werden, weil Raum und Zeit bloß subjektive Anschauungsformen sind. Anders verhält es sich bei der dritten und vierten Antinomie, insofern hier Thesis und Antithesis beide wahr sein können. Läßt man die Antithesis für Erscheinungen und die Thesis für Dinge an sich gelten, dann verschwindet der Widerspruch zwischen ihnen, weil sie sich nicht mehr auf den gleichen Gegenstand beziehen. Die Thesis der dritten Antinomie mit ihrer Behauptung der Freiheit bezieht sich auf den Willen als intelligiblen Charakter, als Ding an sich, auf das die Kausalität als Kategorie unseres Verstandes nicht angewendet werden darf. In der Antithesis dagegen haben wir es mit dem empirischen Charakter zu tun, mit dem von unserem inneren Sinn wahrgenommenen Willen, der als Erscheinung stets auf Motive muß zurückgeführt werden können und insofern unter der Naturkausalität steht, also unfrei ist.

Die rationale Theologie sah eine ihrer vornehmsten Aufgaben in Beweisen für das Dasein Gottes. Kant führt als die gebräuchlichsten Beweise dieser Art den ontologischen, den kosmologischen und den physikotheologischen an. Der ontologische Beweis schließt aus dem Begriffe eines allervollkommensten oder allerrealsten Wesens auf die Existenz desselben. Ein allerrealstes Wesen würde diesen Namen gar nicht verdienen, wenn ihm die Existenz fehlte. Kant zeigt, daß dieser Schluß unberechtigt ist, insofern er aus dem Existenzialurteil, das jederzeit ein synthetisches Urteil a posteriori ist, ein analytisches Urteil macht. Hundert wirkliche Taler sind dem Begriffsinhalt nach genau dasselbe wie hundert mögliche Taler. Die Existenz gehört nicht zu den einem Begriffe zukommenden Merkmalen, sondern bezieht sich auf das durch einen Begriff gedachte Objekt und kann immer nur durch Erfahrung nachgewiesen werden.

Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes schließt

aus der Tatsache des Weltganzen auf eine letzte Ursache desselben. Soweit wir auch in der wissenschaftlichen Ergründung der Entstehung der Welt kommen, so bleibt doch immer ein Rest übrig, der sich unserer Erklärung nicht fügen will. Kant selbst hatte in seiner Theorie des Himmels einen chaotischen Zustand von Stoffen und Kräften als Ausgangspunkt gewählt. Aber wenn man bei einem solchen Zustand stehen bleibt, so macht man denselben zu einem zufälligen, weil unbegründeten, und so wird der Bestand des Weltganzen trotz seiner späteren gesetzmäßigen Entwicklung von einer Gesamtheit an sich zufälliger Tatsachen abhängig. Der Versuch, auch hier die Zufälligkeit aufzuheben, eine Erklärung durchzuführen, ist der kosmologische Beweis, der die Entstehung der Welt auf den schöpferischen Willen und die schöpferische Macht Gottes zurückführt.

Wir wissen aber bereits, daß das Streben nach einer vollständigen Kausalerklärung bei den Erscheinungen niemals eine letzte Erfüllung finden kann. Macht man aus der gesuchten Totalität der Bedingungen ein an sich ursachloses Wesen, so begeht man denselben Fehler, der bei der Kritik des ontologischen Beweises zu rügen war: aus einer Idee wird eine Realität. Dazu kommt, daß die Kausalität nur auf Erscheinungen, auf die Gegenstände möglicher Erfahrung anwendbar ist. Ein „Ding an sich", eine absolute Realität, wie sie Gott als Schöpfer der Welt wäre, ist mit Hilfe der Kausalität nicht zu erreichen.

Der physikotheologische Beweis endlich, auch teleologischer Beweis genannt, schließt aus der zweckmäßigen Einrichtung und Entwicklung der Welt auf ein Zwecke setzendes und verwirklichendes Wesen. Kant nennt ihn den überzeugendsten und populärsten, bestreitet aber auch ihm die Beweiskraft. Denn er führt nur auf einen Weltbaumeister. Denn an gegebene Stoffe und Kräfte ist Gott nach dem teleologischen Beweis ebenso gebunden, wie ein Techniker, der eine Maschine konstruiert, oder ein Künstler, der aus dem rohen Marmor ein Bildwerk gestaltet. Auch führt er nicht auf ein allervollkommenstes Wesen. Denn es ist ja nur erforderlich, den Urheber der Zweckmäßigkeit ihr adäquat, d. h. so zu denken, daß die wirkliche, in der Welt vorhandene und bekanntlich recht unvollkommene Zweckmäßigkeit der Natur nicht rein mechanisch entstanden sein könne und darum auf eine geistige Macht schließen lasse.

So hat die Kritik der rationalen Metaphysik auf allen Gebieten

zu einer Negation ihrer Ansprüche und Leistungen geführt. Ihr Versuch, Ideen als Realitäten zu setzen, die ein Absolutes, ein Unbedingtes, ein Ding an sich bedeuten sollen, ist mißlungen und mußte mißlingen, weil die notwendige Bedingung aller Erkenntnis, die Verknüpfung von Anschauung und Begriff, nicht beachtet wurde. Aber Kant ist auch hier nicht bei der Negation stehen geblieben. Die Ideen der Vernunft dürfen doch als Prinzipien unseres Verstandesgebrauchs, als Regeln, nach denen wir uns bei der Erkenntnis zu richten haben, einen formalen Wert beanspruchen. Sie sind keine konstitutiven, Gegenstände hervorbringenden Prinzipien, und die Metaphysik darf daher auch nicht der Mathematik gleichen wollen, die ihre Gegenstände erzeugt, obwohl oder weil sie eine Formalwissenschaft ist. Als regulative Prinzipien jedoch werden die Ideen der reinen Vernunft zu bedeutungsvollen Aufgaben und Gesichtspunkten, Normen und Anweisungen für die wissenschaftliche Arbeit. Sie lehren uns die Welt so zu betrachten, als ob sie ein vollständiges System wäre, das, in sich abgeschlossen, eine Totalität der Bedingungen und Folgen enthielte. Darum treiben sie uns an, in der Einteilung, in der Zusammenfassung, in den Übergängen von Glied zu Glied nie an definitive Resultate zu glauben, sondern nach immer größerer Vollkommenheit der Einsicht zu streben. Jedes schon erreichte Ziel hat demnach nur als ein provisorisches zu gelten, über welches weitere wissenschaftliche Bemühungen hinausführen können und sollen.

Kant hat zugleich an den Glaubensobjekten, auf welche die Demonstrationen der rationalen Metaphysik gerichtet waren, nicht rütteln wollen. Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, für die Freiheit des Willens, für das Dasein Gottes wurden von ihm ungültig befunden, aber er hat sich bemüht, den Glauben an sie auf einem anderen Wege sicherzustellen. Darin liegt natürlich kein Widerspruch. Ich kann vieles nicht „beweisen", wovon ich doch auf das festeste überzeugt bin. Daß die Sonne morgen aufgehen wird, daß wir alle das gleiche wahrnehmen, wenn wir von roten Rosen und grünen Wiesen reden, und manches andere kann ich nicht „beweisen", ohne doch deshalb an der Richtigkeit dieser Behauptungen zweifeln oder sie gar völlig aufgeben zu müssen. Die letzten Voraussetzungen unserer Erkenntnis lassen sich ebensowenig „beweisen" wie die Tatsachen unserer Erfahrung. Wer daher Kant

deshalb, weil er die Unbeweisbarkeit der Unsterblichkeit, Freiheit und Existenz Gottes dargetan hat, verdächtigt, er habe Moral und Religion untergraben, der hat ihn nicht verstanden.

Es ist wiederholt und mit Recht als eines der größten und bleibendsten Verdienste Kants gepriesen worden, daß er die alte rationale Metaphysik im Sinne Spinozas oder Wolffs zermalmt habe. Man darf jedoch dabei nicht übersehen, daß nicht die Metaphysik überhaupt, sondern nur eine bestimmte Methode ihrer Behandlung von Kant bestritten worden ist. Aus reiner Vernunft, aus bloßen Begriffen, unabhängig von aller Erfahrung kann man über Realitäten nichts ausmachen, also auch nicht über die transzendenten Realitäten der Metaphysik. Der Ausgangspunkt für ihre Arbeit muß, wenn anders sie eine Realwissenschaft sein will, in der Erfahrung oder in der Erfahrungswissenschaft liegen. Wenn daher im 19. Jahrhundert eine Metaphysik erstarkt ist, welche dieser Forderung Rechnung trägt, eine induktive Metaphysik, die die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaften weiter zu führen und abzuschließen sucht, so ist gegen diese Metaphysik die Kantische Kritik machtlos.

10. Das Sittengesetz und die Postulate.

„Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ Mit diesen denkwürdigen Worten leitet Kant seine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ein. Wie es ihm in der Erkenntnistheorie nur auf das wirkliche Wissen, auf das, was allgemein und notwendig gilt, angekommen war, so interessiert und beschäftigt ihn in der Ethik auch nur das, was absolut, schlechthin gut ist. Darum sind die Talente des Geistes und die Eigenschaften des Temperaments, so schätzenswert sie im relativen Sinne sind, für seine Ethik ebensowenig von Bedeutung, wie Macht und Ansehen oder Gesundheit und Glückseligkeit. Wurde das Wissen durch eine Gesetzmäßigkeit des erkennenden Geistes begründet, so wird die Tugend auf eine Gesetzmäßigkeit des wollenden Charakters zurückgeführt. Die Anschauungsformen und Kategorien haben trotz ihrer Subjektivität eine volle Realität in der Welt der Erscheinungen. So soll auch alles, was den em-

pirischen Charakter ausmacht, die Gesamtheit unserer Neigungen, Gewohnheiten und Triebe, dem intelligiblen Charakter und seinem Gesetz gehorchen. Die Erfahrung kann nur relative Güter für den Willen liefern. So wird das a priori nicht nur zu der Voraussetzung unseres Wissens, sondern auch zum Prinzip unseres sittlichen Wollens.

Welches ist nun das Gesetz, das unseren Willen leitet, das die Güte des Willens bestimmt? Es kann keine Maxime sein, welche eine bloß individuelle Bedeutung besitzt. Wenn ich erkläre: ich will keine Beleidigung ungerächt erdulden, so ist diese Erklärung für mich selbst vielleicht der Ausdruck eines Grundsatzes, aber ich behaupte damit nicht, daß jedermann sich danach zu richten habe. Es fehlt den Maximen die Allgemeingültigkeit, die einem wirklichen Gesetze des Charakters zukommen muß. Da nun das Gesetz für den Willen eine Forderung aufstellt, nicht eine tatsächlich gegebene, sondern eine erst zu verwirklichende Handlung aussagt, so erhält jeder allgemeine, für den Menschen schlechthin geltende praktische Grundsatz die Form eines Imperativs, einer Norm, eines Befehls. Solche Imperative können von doppelter Beschaffenheit sein. Hypothetisch sind sie, wenn ihre Forderung nur unter einer näher bezeichneten Bedingung an uns ergeht. Wenn ich z. B. sage: man soll sparen, wenn man im Alter nicht darben will, so ist die Norm der Sparsamkeit zwar als eine allgemein geltende ausgesprochen, aber an eine Bedingung geknüpft. Wer diese Bedingung nicht anerkennt, für den kann auch der an sie geknüpfte hypothetische Imperativ bedeutungslos sein. Davon unterscheiden sich die kategorischen Imperative, welche schlechthin etwas befehlen, dessen Befolgung nicht von der Verwirklichung einer Bedingung abhängig gemacht wird. Du sollst nicht stehlen, lügen, betrügen! sind Normen, praktische Grundsätze, die unter allen Umständen erfüllt werden sollen. Das Sittengesetz nun, das den guten Willen beherrschende Gesetz, ist ein kategorischer Imperativ.

Eine derartige unbedingte Norm darf nichts Empirisches enthalten. Sie muß von allen zufälligen Motiven unseres Willens, von Neigungen und besonderen Zwecken unabhängig sein. Denn alle solchen Inhalte des Sittengesetzes würden seine Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit gefährden. Darum muß ein kategorischer Imperativ von allem empirischen Inhalte abstrahieren, d. h. die bloße Form eines Gesetzes darstellen.

Die Form eines Gesetzes aber ist seine Allgemeingültigkeit. Indem der kategorische Imperativ nur die Forderung allgemeiner Geltung ausspricht, hat er die bloße Form eines Gesetzes zum Inhalt. So lautet die bekannte Formel des kategorischen Imperativs bei Kant: handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne! Wenn es mir also gelungen ist, in einem bestimmten Falle so zu handeln, daß der von mir befolgte Grundsatz auch für alle anderen vernünftigen Wesen Geltung hat, dann und nur dann darf ich annehmen, eine sittliche Tat vollbracht zu haben. Dann beruht meine Handlung nicht auf einer zufälligen, flüchtigen Aufwallung meines Gemüts, nicht auf der Beziehung zu einem nur für mich, in meinen besonderen Verhältnissen in Betracht kommenden Zwecke, sondern auf einem allgemeinen Prinzip, dessen Befolgung jedermann angesonnen werden darf. Nur durch Grundsätze, die allgemein anerkannt werden, und auf deren Befolgung man rechnen darf, kommt Gleichförmigkeit und Zuverlässigkeit in die Verhältnisse der Menschen zueinander. Nicht das, was alle Menschen voneinander scheidet, nicht die Eigentümlichkeiten des Temperaments, des Geistes und Charakters, sondern das, was sie alle miteinander verbindet, die Vernunft in ihnen, ist die Grundlage des Sittengesetzes. Man könnte es daher auch formulieren: handle als ein Vernunftwesen!

Durch den Ausschluß aller materialen Bestimmungsgründe des sittlichen Wollens hat Kant zu dem oft gegen ihn erhobenen Vorwurf des Formalismus Veranlassung gegeben. Auf die Motive, Objekte und Zwecke des Wollens kommt es danach überhaupt nicht an, sondern bloß darauf, ob das Wollen ein gesetzmäßiges für alle mögliches und damit zugleich widerspruchsfreies ist. Daß nach Kant trotzdem Entscheidungen über einzelne Fälle von diesem formalen Gesichtspunkte aus getroffen werden können, ergibt sich anscheinend aus Beispielen, die er anführt. Wenn ich etwa wissen will, ob ich ein Versprechen geben darf in der Absicht, es nicht zu halten, so frage ich mich selbst, würde ich wohl damit zufrieden sein, daß meine Maxime, mich durch ein unwahres Versprechen aus einer Verlegenheit zu ziehen, als ein allgemeines Gesetz für mich und andere gelten solle? Ich werde dann alsbald inne, daß ich zwar die Lüge, aber nicht ein allgemeines Gesetz zu lügen wollen kann. Denn nach einem solchen würde es eigentlich gar kein

Versprechen mehr geben, weil es fruchtlos wäre, meinen Willen in bezug auf eine künftige Handlung anderen vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben oder, wenn sie es übereilterweise täten, mich mit gleicher Münze bezahlen würden. Sobald daher eine solche Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, müßte sie sich selbst zerstören.

Hiernach muß bei jeder Frage nach der sittlichen Zulässigkeit einer Handlung erwogen werden, ob der für sie maßgebende Grundsatz als ein allgemeines Gesetz gewollt werden kann. Wir können nun offenbar nicht wollen, daß Selbstvernichtung, Lüge, Betrug, Verleumdung, Mord oder Diebstahl ein allgemeingültiges, menschliches Verhalten werden. Wir können nicht wünschen, in einer Gesellschaft zu leben, die von solchen Grundsätzen beherrscht wird. Der alte Spruch: was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu, lehrt uns bereits eine natürliche Rücksicht auf andere zu nehmen. Wir haben unser Leben so einzurichten, daß wir die Prinzipien, nach denen wir handeln, auch jederzeit als gegen uns gerichtet zulässig finden können. So wird eine ideale Übereinstimmung aller Menschen, aller vernünftigen Wesen als Kriterium der Sittlichkeit vorausgesetzt. Das Ideal der Humanität, diese Blüte des Aufklärungszeitalters, hat in der Kantischen Ethik seinen wissenschaftlichen Ausdruck gefunden und sich hier mit den Ideen der Freiheit und Gleichheit, mit den Forderungen ursprünglicher Menschenrechte auf das engste verbunden.

Aber zugleich hat sich auch der Rationalismus jenes Zeitalters bei Kant einer entschiedenen Herrschaft über die Moral bemächtigt. Denn unverkennbar schwebte ihm eine Logik des Wollens vor, indem er die moralische Unzulässigkeit einer Willenshandlung auf den Widerspruch zurückführte, der entstehen würde, wenn man sie sich verallgemeinert dächte. Mit dem Begriff des Versprechens ist die Einhaltung desselben gesetzt. Werden Versprechungen nicht mehr gehalten, so werden sie überhaupt unmöglich. Werden Diebstahl, Betrug und Lüge zum allgemeinen Verhalten der Menschheit, so werden damit Besitz, Vertrauen und Wahrhaftigkeit aufgehoben. Was sich widerspricht, darf nicht gedacht werden, macht seinen Begriff unmöglich. So darf auch nicht gewollt werden, daß der eine lügt und die anderen die Wahrheit sagen, daß jemand betrügt und selbst nicht betrogen werden möchte. Widersprüche des Wollenden mit sich

selbst und anderen sind ebenso verwerflich wie die Widersprüche im Denken.

Um herauszubekommen, ob eine Maxime sich zum allgemeinen Gesetz eigne, braucht man sich nach *Kant* nur zu fragen, ob man dasjenige, was man anderen anzutun im Begriffe steht, auch selbst möchte, oder ob das eigene Wollen bei einer Verallgemeinerung zu einem Widerspruch mit sich selbst und damit zu einer Selbstaufhebung führt. Nach *Kant* ist es viel schwieriger, zu bestimmen, was uns *glücklich* machen würde. Denn dazu wäre, streng genommen, Allwissenheit erforderlich. Das formale Kriterium der Allgemeingültigkeit ist auch allein imstande, dem Sittengesetz seine volle Würde zu wahren, es als ein *unbedingtes* Gebot bestehen zu lassen.

Indessen ist unverkennbar, daß *Kant* stillschweigend *noch etwas mehr* als die bloße Allgemeingültigkeit in sein Sittengesetz gelegt hat. Ein Widerspruch zwischen A und B hört nicht nur auf, wenn B ausgeschlossen wird, sondern auch wenn A unmöglich ist. Käme es daher nur auf die Allgemeingültigkeit an, so könnten Unehrlichkeit und Unzuverlässigkeit ebensogut als allgemeines menschliches Verhalten *gedacht* werden wie Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit. Daß die aus jenen hervorgehenden Zustände sehr unerfreuliche, Zwietracht und Unordnung in sich schließende wären, hat ja mit der Denkbarkeit allgemeiner Geltung als solcher nichts zu tun. Nur in *dem* Falle wird man sich für die eine von jenen Verhaltungsweisen entscheiden können, wenn es darauf ankommt, einen anerkannten *Wert* durch unser Handeln zu verwirklichen. Der Wille zur Realisierung von *Werten* ist also eine unentbehrliche Ergänzung der formalen Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes.

Die starke Betonung des a priori verleiht dem Wollen den Charakter der *Autonomie*, einer sich selbst das Gesetz gebenden Kraft. Bestimmung durch äußere Gebote und Zwecke ist Heteronomie, Fremdgesetzlichkeit, und beraubt uns der Verantwortung, die wir als vernünftige Wesen für unser eigenes Tun und Lassen zu tragen haben. Ein Charakter, der, von aller Autorität frei, seine Entscheidungen trifft und seine Aufgaben wählt, der sich selbst seine Grundsätze ausbildet und an sich selbst die Erziehung zur Tugendhaftigkeit durchführt, verdient allein eine uneingeschränkte sittliche Billigung. *Fichte* hat diesen Grundgedanken der *Kantischen* Ethik

in dem prägnanten Wort ausgesprochen: wer auf Autorität hin handelt, handelt notwendig gewissenlos. In dieser kraftvollen Anerkennung der „inappellablen“ Selbständigkeit unserer Vernunft haben die Tendenzen des Aufklärungszeitalters, sein Individualismus, sein Kampf gegen die Autoritäten auf allen Gebieten, sein Pochen auf die Selbständigkeit des Verstandes, ihren tiefsten und allgemeinsten Ausdruck gefunden.

Aber während die Phänomene der Natur, ohne Widerstand zu leisten, die Formen und Grundsätze des erkennenden Geistes annehmen und sich nach ihnen richten, kann das Sittengesetz vielfach nicht ohne Kampf in die Erscheinung treten und auf Wollen und Handeln Einfluß gewinnen. Dadurch unterscheiden sich Natur- und Normgesetze. Wir bleiben hinter der sittlichen Norm und damit hinter dem Ideal eines heiligen Wesens, das nur das Gute will und tut, bedauerlich weit zurück, weil wir nicht nur vernünftige, sondern auch sinnliche Wesen sind. Dadurch wird das Sittengesetz zu einer „Pflicht“ und löst eine doppelte Gefühlsreaktion aus: Lust empfinden wir an unserer höheren Bestimmung, die in der Vernunft konzentriert ist; Unlust an dem Zwange, dem wir unterliegen, wenn wir pflichtmäßig wollen und handeln. Ein solches aus Lust und Unlust gemischtes Gefühl nennt Kant die Achtung. Man kann darum auch sagen, daß nur Handlungen aus Pflicht, aus Achtung vor dem Gesetz moralisch sind und einen guten Willen anzeigen. Handlungen aus bloßer Neigung, die Kant auch als pathologisch bestimmte Handlungen bezeichnet, sind dagegen nicht von moralischem Werte.

Durch diese Hervorhebung der Pflicht als der einzigen Form, in der sittliches Handeln möglich wird, ist Kant zum Vertreter eines Rigorismus in der Ethik geworden. Die rigorose Forderung, nicht aus einfacher Barmherzigkeit, aus schlichtem Wohlwollen, sondern aus Grundsatz anderen Menschen zu helfen, hat Kant geradezu zur Unterschätzung derartiger Regungen unseres Gemütes und zur Annahme eines völligen Zwiespalts zwischen ihnen und dem Sittengesetz geführt. Wo Wohltätigkeit trotz eigener Leiden und Gleichgültigkeit gegen die schlimme Lage des anderen lediglich aus Pflicht geübt wird, da beginnt nach Kant der moralische Charakter. Liebe aus Neigung kann nicht geboten werden, sondern nur die praktische Liebe, das Wohltun aus Pflicht, wenn selbst unbezwing-

liche Abneigung der Ausführung dieser Pflicht entgegensteht. Auf solche Beispiele zielt das bekannte Epigramm von Schiller:

Gerne dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung,
und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.
Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen sie zu verachten
und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebeut.

Bewunderungswürdig bleibt trotz solcher Einseitigkeit die Einfachheit der Kantischen Ethik. Es gibt nach ihr nur ein Gut, d. i. die objektive Übereinstimmung mit dem Sittengesetz, nur eine Tugend, d. i. die subjektive Übereinstimmung mit dem Sittengesetz, nur eine Pflicht, d. i. das Sittengesetz selbst und das Wollen und Handeln aus Achtung vor ihm. Der Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit läßt zugleich die bekannte Erfahrung eines Kampfes zwischen den zwei Seelen in unserer Brust zu ihrem Rechte kommen. Die Pflicht steht über der Neigung, das Sollen über dem Sein und dem Müssen, die Selbstbestimmung über der passiven Ergebung in einen fremden Willen. Indem der Mensch sittlich handelt, gehört er dem Reiche der heiligen, vollkommenen Vernunftwesen an, dessen Oberhaupt Gott ist. Diese Ethik lehrt und begründet keine Geniemoral, der erlaubt ist, was gefällt. Sie kennt kein Markten und Feilschen und keine romantisch unklare Schwärmerei. Ihr ist die leidenschaftliche Sehnsucht nach Glück ebenso fremd wie die Rücksicht auf Ansehen oder Beifall. Sie ist vielmehr von der Kraft erfüllt, nach selbstgegebenem Gesetz, einfach und klar zu wollen, was die Vernunft vorschreibt, über Naturtriebe und Begierden in unablässigem Kampfe Herr zu werden mit dem Blick auf das unveränderliche Ideal.

So entsteht ein tiefer, gehaltvoller Ernst, der alle Aufgaben des Wollens durchdringt. Man darf diesen Ernst nicht dadurch karikieren, daß man ihn einen äußerlichen Regelzwang, eine kalte und steife Pedanterie nennt. Freilich waltet in dieser Ethik nicht die liebenswürdige Nachsicht, die alle Ecken abstumpft, ebensowenig die glückliche Harmonie, die alle Gegensätze ausgleicht. Aber dafür kann sie den Heroismus und die Erhabenheit für sich in Anspruch nehmen. Der Held, dem es gelingt, trotz vorübergehender Irrungen und Anfechtungen seinem Gewissen zu folgen und seinen schlimmsten Gegner, die eigene tierische Natur, dauernd zu besiegen, ist das persönliche Ideal der Kantischen Moral. Wer aber von solcher Ver-

ehrung für die Pflicht, für die höchste übersinnliche Bestimmung des Menschen durchdrungen ist, wie Kant, sollte gegen den Vorwurf kalter Berechnung geschützt sein.[1])

Seine Ethik entbehrt zugleich gänzlich der vornehmen Exklusivität, die den großen Geistern einen anderen Maßstab sittlicher Beurteilung zubilligt, als er in der gewöhnlichen bürgerlichen Moral zur Anwendung kommt. Ein demokratisch-sozialer, weltbürgerlicher Geist beherrscht sie. Der sittliche Mensch ist Mensch, nichts mehr und nichts weniger, d. h. Glied jener idealen Willensgemeinschaft, in der jeder das will, was alle wollen sollen. Jedermann ohne Unterschied des Berufes und Standes, des Geschlechtes und der Abkunft, der angeborenen und der erworbenen Anlagen, handelt sittlich, wenn er seine Pflicht erfüllt. Wenn z. B. Aristoteles und Spinoza die höchste Aufgabe des Menschen in der Erkenntnis gefunden haben, so hat Kant dagegen nur solche Pflichten aufgestellt, die jedermann erfüllen kann. Den moralischen Wert einer Person bemißt er nicht nach ihren Talenten und Leistungen, nach ihrer gesellschaftlichen Stellung oder nationalen Eigenart, sondern bloß nach ihren rein menschlich-vernünftigen Eigenschaften. Darin liegt die Verwandschaft der Kantischen Moral mit der christlichen.

Aus der angewandten Ethik sei nur weniges hervorgehoben. In der Grundlegung der Metaphysik der Sitten werden alle Pflichten in solche gegen sich und solche gegen andere, in vollkommene, unnachlaßliche und unvollkommene, verdienstliche Pflichten eingeteilt. Die vollkommene Pflicht gegen sich ist die Selbst-

---

1) Am Ende seiner Kritik der praktischen Vernunft findet sich jene berühmte Stelle: „zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der gestirnte Himmel über und das moralische Gesetz in mir". Und vorher die kaum minder bekannte Apostrophierung der Pflicht: „Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohst, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken". Eine warme Begeisterung für die sittlichen Ideale, die auch in seinen Vorlesungen zum ergreifenden Ausdruck gekommen sein soll, wird man hiernach Kant sicherlich nicht absprechen dürfen.

erhaltung und gegen andere die Ehrlichkeit, die unvollkommene Pflicht gegen sich ist die Vervollkommnung, die Entfaltung von Gaben, und gegen andere die Wohltätigkeit. In der Metaphysik der Sitten wird die Tugend auf die Überwindung der natürlichen Neigung gegründet und werden demnach die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit als einzige Zwecke des sittlichen Handelns anerkannt. Denn nach eigenem Glück strebt jeder schon von Natur, und die Vollkommenheit kann nur durch den Handelnden selbst, nicht durch andere gefördert werden. So ergibt sich die Vervollkommnung als die einzige Pflicht gegen sich selbst, während die Pflicht gegen andere teils als verdienstliche Liebespflicht des tätigen Wohlwollens, teils als schuldige Pflicht der Achtung erscheint. Von der Moralität, die auf der Gesinnung beruht, ist die Legalität als die äußere Übereinstimmung der Handlung mit dem Sittengesetz zu unterscheiden. Darum enthält die Rechtslehre auch nur äußere, erzwingbare Vorschriften. Das angeborene Recht der Freiheit ist die Quelle aller besonderen Rechte, die nur durch die Notwendigkeit einer gleichmäßigen Berücksichtigung aller Willensansprüche eingeschränkt werden.

Auf dem Boden dieser Moral erhebt sich nun die Kantische Metaphysik in der Form von Postulaten der praktischen Vernunft. Die drei Glaubensobjekte, deren theoretische Erkenntnis abgelehnt wurde, werden jetzt als Forderungen unseres sittlichen Bewußtseins von neuem begründet. Zunächst ergibt sich die Freiheit des Willens als eine Konsequenz der unbedingten sittlichen Gebote. Soll der Wille jederzeit imstande sein, autonom zu handeln, so muß er als eine von äußeren Einflüssen, von empirischen Motiven aller Art unabhängige Macht angesehen werden können. Das heißt aber nichts anderes, als daß er der Naturkausalität entzogen ist. Du kannst, denn du sollst — sagt Kant im Sinne dieses Postulats der praktischen Vernunft. Wenn ich schlechthin soll, ohne durch den Naturlauf in meiner Pflicht eingeschränkt zu werden, so muß ich auch schlechthin können. Absolutes Sollen setzt absolutes Können voraus, und das letztere ist eben die dem Willen zukommende Freiheit.

Damit ist zugleich gesagt, daß Freiheit nicht Gesetzlosigkeit ist. Die Freiheit ist Autonomie des Willens, indem dieser sich selbst das Gesetz gibt, nach dem er handelt. Die Möglichkeit einer solchen sich

selbst bestimmenden Kraft in uns ist nun durch die in der Erkenntnistheorie vollzogene Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich dargetan. Der Wille, welcher den Naturgesetzen und der in ihnen waltenden Kausalität entzogen ist, kann keine Erscheinung sein, die stets den Bedingungen der möglichen Erfahrung und damit auch der Kategorie der Kausalität unterworfen bleibt. So öffnet das Sittengesetz uns den Zugang zu der der Erkenntnis verschlossenen Welt der Dinge an sich. Gibt es ein Sittengesetz, so muß es auch einen freien Willen als Ding an sich geben. Nur so läßt sich auch die unbedingte Beurteilung unseres Gewissens verstehen. Wir lassen uns bei der moralischen Wertung einer Handlung durch keinerlei Entschuldigungen beirren, wir kennen in ihr keine Milderungsgründe. Der sittliche Wille ist gut, der unsittliche schlecht. Diese absolute Qualifikation wäre sinnlos, wenn wir nicht annehmen dürften, daß der menschliche Wille frei ist und somit die volle Verantwortung für seine Entscheidungen trägt. Bei der Beurteilung des ethischen Wertes eines Willensaktes handelt es sich eben nicht um das Verstehen oder Erklären desselben, das den Willen alsbald zur Erscheinung macht und damit die uns geläufigen Erkenntnisformen auf ihn anwendet. Alle nachträglichen Entschuldigungen haben mit der Verantwortlichkeit des Täters für seine Tat nichts zu tun und heben seine Schuld nicht auf. Denn wir setzen voraus, daß er trotz allen ablenkenden Motiven und mildernden Umständen imstande war, im Sinne des Sittengesetzes zu handeln. Gewiß darf der Wille ebenso, wie jede andere Bewußtseinstatsache, unter die Herrschaft unserer Erkenntnisformen treten und dadurch in einen empirischen Zusammenhang mit den Erscheinungen des inneren Sinnes gebracht werden. Aber von diesem empirischen Willen und Charakter haben wir den intelligiblen Willen und Charakter, d. h. den Willen als Ding an sich, wohl zu unterscheiden. Nur den letzteren meinen wir, wenn wir von einer Autonomie, einer Freiheit, einer Moral reden. Mit ihm ragen wir hinein in eine intelligible Welt, in das Reich der Vernunftwesen, deren Oberhaupt Gott ist.

Diesem ersten Schritt in die Metaphysik folgen der zweite und dritte mit den Postulaten der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes. Die Übereinstimmung mit dem moralischen Gesetz bildet, wie wir wissen, das oberste Gut. Aber davon ist das höchste Gut zu unterscheiden, d. h. die Übereinstimmung zwischen

Tugend und Glückseligkeit. Eine solche notwendige Verknüpfung kann nur nach dem Verhältnis von Grund und Folge bestehen, indem wir entweder die Tugend zur Bedingung der Glückseligkeit oder diese zu Bedingung der Tugend machen. In unserem irdischen Dasein ist aber weder das eine noch das andere der Fall. Die Tugend ist, wie die Erfahrung lehrt, keine selbstverständliche Folge des Glückes, und das Glück pflegt ebensowenig an die Tugend gebunden zu sein. Da es sich nun bei der Vereinigung dieser beiden Gegensätze um ein Postulat der praktischen Vernunft handelt, so werden wir annehmen, daß ein solches Ziel in einem anderen, besseren, höheren Dasein sich verwirklichen wird. Eine Unsterblichkeit der Einzelseele ist daher das zweite Postulat der praktischen Vernunft. Damit sich aber das höchste Gut in der Welt auch verwirklichen könne, muß es außerdem einen allgütigen und allmächtigen Gott geben, der die Annäherung an das höchste Gut objektiv ermöglicht. Die Unsterblichkeit, das ewige Dasein gestattet die Vollendung der Sittlichkeit, die unbedingte Herrschaft der Vernunft; Gott ist die Ursache für eine Erreichung des höchsten Gutes nach der Seite der Glückseligkeit, für eine Einrichtung der Welt in ihrem Sinne. So werden beide, die Unsterblichkeit und das Dasein Gottes, als Bedingungen der Möglichkeit einer Verbindung von Heiligkeit und Seligkeit gefordert. Durch das dritte Postulat vornehmlich erhält unser sittliches Leben seinen Abschluß in einer seiner Gestalt entsprechenden Weltanschauung. „Dieses moralische Argument soll keinen objektiv gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sei, sondern daß, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse. – Es soll damit auch nicht gesagt werden: es ist zur Sittlichkeit notwendig, die Glückseligkeit aller vernünftigen Weltwesen gemäß ihrer Moralität anzunehmen, sondern: es ist durch sie notwendig. Mithin ist es ein subjektiv, für moralische Wesen hinreichendes Argument."

Damit wird der Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen begründet. Diese mußte sich mit den bloßen Ideen jener transzendenten Gegenstände begnügen und ließ nur deren abstrakte Möglichkeit durch den Hinweis auf unerkennbare Dinge an sich offen. Das Wissen von ihnen wird ersetzt durch den Glauben

an sie, d. h. durch den beharrlichen „Grundsatz des Gemütes, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzweckes als Bedingung vorauszusetzen notwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als wahr anzunehmen, ob zwar die Möglichkeit desselben, aber ebensowohl auch die Unmöglichkeit von uns nicht eingesehen werden kann". Die diesem Glauben innewohnende Überzeugungskraft ist eine andere als die theoretische Gewißheit, aber von nicht geringerer Stärke und Wirksamkeit. Dem Guten und der ihm entsprechenden höheren Bestimmung wird ein Vorrang im Weltplan zugestanden, ein endlicher Sieg über alle widerstrebenden Tendenzen in Aussicht gestellt. Die Pflichten erscheinen von hier aus zugleich als göttliche Gebote, deren Erfüllung den Eintritt in das Reich Gottes, in ein Reich der Vollkommenheit und Seligkeit eröffnet. So hat Kant auch die Religion von allem Streit um ihre wissenschaftliche Berechtigung losgelöst. Sie ist die Ergänzung der Sittlichkeit geworden. Hat der Mensch überhaupt ein ernsthaftes Ideal der Lebensgestaltung, so muß er dessen Verwirklichung für möglich halten. Die Summe derjenigen Vorstellungen von der Welt und der Stellung und Bestimmung des Menschen in ihr, die eine Verwirklichung des sittlichen Ideals in den Bereich der Möglichkeit rücken, macht den religiösen Glauben aus. Die Religion löst dem Menschen das Rätsel seiner sittlichen Weltstellung.

Man kann gegen diese ethische Metaphysik von Kant mancherlei einwenden und hat sie schon oft zum Gegenstande einer mehr oder weniger ablehnenden Kritik gemacht. Ein absolutes Können als Freiheit des Willens ist eine ebenso angreifbare Annahme, wie die Forderung der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes auf Grund des Ideals der Heiligkeit und Seligkeit. Aber unleugbar hat Kant mit seiner Auffassung der Religion eines der wesentlichsten Momente und Motive derselben zutreffend erfaßt und bestimmt. Als ein Lebensbedürfnis, als das Verlangen nach einer Weltansicht, welche unseren Bestrebungen erst Bedeutung und Energie verleiht, sind Metaphysik und Religion zu einem guten Teile zu begreifen. Dabei kann eine Gewißheit, Überzeugungskraft und Festigkeit entstehen, die theoretisch für viele Fragen gar nicht erreichbar ist. So läßt die Wissenschaft unentschieden, ob es einen stetigen Fortschritt allenthalben in der Welt gibt oder nicht, ob die Güter, die wir hochschätzen und um derentwillen uns zu leben lebenswert erscheint, dem

Untergange geweiht sind oder Bestand haben werden. Ja, sie neigt eher dazu, einzuräumen, daß brutale Naturgewalt zerstören kann, was menschliches Genie hervorgebracht hat, daß unsere ganze Kultur der Vernichtung anheimfallen wird. Wir aber, die Werte schaffenden und erhaltenden Wesen, brauchen für ein entsprechendes Handeln, eine fröhliche, tatkräftige Mitarbeit an dieser unserer Kultur den Glauben, daß wir nicht wie Kinder Kartenhäuser bauen, die der nächste Anstoß umwirft, sondern einem unvergänglichen Ziele zustreben und uns nähern. Dies reale Bedürfnis befriedigt die praktische Vernunft, ihre Postulate ergänzen das Wissen und befreien uns vom lähmenden Zweifel. Freilich wird man den Versuch machen, Erkenntnis und Glauben weniger streng voneinander zu trennen, als das bei Kant geschieht. Wir werden uns nicht mit der abstrakten Zulässigkeit einer solchen Weltanschauung begnügen, sondern sie auch vom Standpunkte der Erkenntnis aus als wahrscheinlich zu rechtfertigen suchen.

Auch bei der Freiheit ist zuzugestehen, daß Kant einer bedeutungsvollen Tatsache zum Ausdruck verholfen hat. Aber zu einer transzendenten Freiheit, zu einem Dinge an sich, zu einem intelligiblen Willen brauchen wir darum noch nicht zu greifen. Auch empirisch läßt sich diese Autonomie des wollenden Subjekts verstehen, und die moderne Psychologie hat sich nicht erfolglos an dem Problem der Willensenergie, der Kausalität des Ichs versucht.

11. Das Reich der Zwecke.

Unter den in der Erkenntnistheorie aufgestellten Grundbegriffen des reinen Verstandes fehlt der Zweck, die Zweckmäßigkeit. Für das Gebiet der möglichen Erfahrung hat dieser Begriff keine Allgemeingültigkeit, sofern es vieles in der Natur gibt, was ohne eine teleologische Beurteilung aufgefaßt und verstanden werden kann. Ebenso spielt er in der Mathematik keine Rolle, und die Mechanik, die mathematische Naturwissenschaft, hält sich von dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit möglichst frei. Nun gibt es aber gewisse Naturerscheinungen, die sich nur mit Hilfe des Prinzips der Zweckmäßigkeit vollkommen bestimmen lassen, und das Reich des Geschmacks ist gleichfalls diesem Prinzip in gewissem Sinne unterworfen. Endlich führt die Metaphysik und die Ethik auf eine An-

wendung des Zweckgedankens. Wir werden daher ihn als einen weiteren Faktor a priori anzuerkennen haben. In seiner Kritik der Urteilskraft hat Kant zusammenfassend alle Gebiete behandelt, in denen eine teleologische Auffassung oder Beurteilung hervortritt.

Die Urteilskraft ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine gegeben, so ist die Urteilskraft als subsumierende Tätigkeit bestimmend. So verhält sie sich z. B., wenn sie die Kategorien der Kausalität oder der Realität auf anschauliche Gegenstände in der Natur anwendet. Ist dagegen das Besondere gegeben, zu dem sie das Allgemeine finden soll, so ist sie reflektierend. Die Zweckmäßigkeit ist nun ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, welches diese gebraucht, um gewisse Zusammenhänge in der Natur unter eine Regel bringen zu können. Aber auch schon in der Anschauung kann eine Zweckmäßigkeit hervorzutreten scheinen. Freilich nicht eine objektive, die den Gegenständen selbst zuzusprechen wäre, aber eine subjektive, die eine Angemessenheit der Gegenstände für unser Erkenntnisvermögen bedeutet. Sofern die Vorstellung von einem Objekt unmittelbar mit dem Gefühl der Lust verbunden ist, die nur von der Form, nicht von der Materie des Gegenstandes abhängt, nennen wir das Objekt für unsere Auffassung zweckmäßig und gefällig oder schön. Das Vermögen, auf Grund solcher durch die bloße Form des Gegenstandes bestimmten, seine Angemessenheit für unsere Erkenntniskräfte ausdrückenden Lust zu urteilen, ist der Geschmack.

Das Interesse Kants haftet überall an dem a priori, nicht an dem a posteriori. Allgemeine Geltung aber ist das Kennzeichen des a priori. Darum gibt es eine Ästhetik für ihn nur als eine Kritik des Geschmacks, der ästhetischen Urteilskraft, d. h. des Vermögens, Urteile über das Schöne oder das Erhabene mit dem Anspruch auf allgemeine Geltung zu fällen. Die Berechtigung dieses Anspruches war jedoch im einzelnen nicht nachweisbar. Im Gegenteil, das bekannte Wort, daß sich über den Geschmack nicht streiten lasse, schien auf individuelles Belieben in diesem Gebiet hinzudeuten. Auch war es bisher nicht gelungen, eine auch nur annähernd so gesetzmäßige Beziehung zwischen Gegenstand und Urteil in der Ästhetik festzustellen, wie sie in der Naturerkenntnis erreicht war. Ja, es

konnte sich hier gar nicht um objektive Bestimmungen der Gegenstände handeln. Zwar nennen wir den Gegenstand selbst, das Gebäude oder das Gemälde oder einen Naturausschnitt schön oder erhaben, aber wir meinen damit nicht eine Eigenschaft, die ihnen zukäme, auch wenn sie nicht gefielen oder kontemplativ betrachtet würden, sondern eine Wirkung, die sie auf Wesen ausüben, welche des Gefallens, der Kontemplation fähig sind. Darum blieb, wollte man überhaupt noch von Allgemeingültigkeit bei Geschmacksurteilen reden, hier nur die bescheidene Aufgabe übrig, die allgemeine Berechtigung eines solchen Anspruchs zu erweisen.

Es ist nach Kant nicht grundlos, wenn wir bei den Aussagen: das ist schön, das ist erhaben, nicht eine rein subjektive, nur für das einzelne Individuum geltende Affektion, sondern etwas Allgemeineres und somit für den Gegenstand selbst Charakteristisches aussprechen meinen. Das ästhetische Urteil ist insofern auch ein synthetisches Urteil a priori. Bezöge es sich auf sinnlich-materiale Bestandteile, wie die Farben oder Töne, brächte es diesen in Raum und Zeit angeschauten Inhalt in seiner Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit zum Ausdruck, so ließe sich kein Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben und erhärten. Der ästhetische Genuß ist jedoch von dem Sinnengenuß wesentlich verschieden, er ist kein Privatgefühl, das jeder für sich zufällig erfährt, sondern ein Gemütszustand, der der Mitteilung fähig und zur Mitteilung bestimmt ist. Indem rein formale Merkmale eines Gegenstandes, wie die Reinheit der Farben und Töne, die Zeichnung in der bildenden Kunst, die Komposition in der Musik ästhetisch beurteilt werden, sind Faktoren von aprioristischer Bedeutung wirksam, die bei jedermann vorauszusetzen sind, und über die eine Verständigung erfolgen kann. Freilich läßt sich nicht allgemein behaupten, daß diese Form gefällt und eine andere mißfällt, daß bestimmte Kompositionen oder Zeichnungen jedermann schön erscheinen müßten, also schlechthin als schön zu gelten hätten. Sofern Kant den einzelnen Geschmacksurteilen selbst eine allgemeine Geltung zuschreiben möchte, ist er zweifellos auf falschem Wege. Nur der Anspruch auf eine solche Geltung kann zu rechtfertigen versucht werden, insofern man das Geschmacksurteil auf Bedingungen gründet, die nicht rein individueller oder zufälliger Natur sind.

Zu diesen Bedingungen gehört nun nicht bloß das, was gefällt,

sondern auch die Art seiner Wirkung in uns. Nichts, so sollte man denken, ist subjektiver, individueller, als das Gefühl der Lust und Unlust. Aber sein Auftreten ist wie jede Naturerscheinung an Ursachen gebunden. Sind diese Ursachen von apriorischer Beschaffenheit, so können auch Lust und Unlust zu allgemein geltenden Phänomenen werden. Indem nun Kant annimmt, daß ein Verhältnis der Erkenntniskräfte zueinander durch den ästhetischen Eindruck ausgelöst wird, ein freies, harmonisches Spiel von Einbildungskraft und Verstand beim Schönen, eine verwickeltere Beziehung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft beim Erhabenen, werden auch im ästhetischen Zustande des Genießenden Bedingungen a priori angegeben. Denn die Erkenntnisvermögen und ihr Verhältnis zueinander sind ja schon in der Erkenntnistheorie als ein Besitz a priori betrachtet worden. Auf diese Weise ist die allgemeine Berechtigung des Anspruchs, den ästhetische Urteile auf allgemeine Geltung erheben, dargetan. Die Allgemeinheit und Notwendigkeit, die wir ihnen zuschreiben, wurzeln hier nicht in Begriffen, sondern sind auf eine freie Betätigung der Erkenntnisfunktionen gegründet. Man kann sie nicht deduzieren und beweisen, sondern nur als Tatsachen aufzeigen und kundgeben. Die ästhetische Ergriffenheit, in die ich angesichts einer erhabenen Landschaft oder eines schönen Gemäldes gerate, läßt sich nicht als notwendige und allgemeingültige Folge solcher Gegenstände demonstrieren. Aber wir glauben an die Möglichkeit, daß jedermann die gleiche Stimmung erfahren würde, wenn er die gleichen Gegenstände ästhetisch betrachtete, und wir können unser Fühlen auf andere zu übertragen versuchen. Nicht also allgemeine Geltung im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern nur allgemeine Mitteilbarkeit haben wir den Geschmacksurteilen und den Eindrücken, die sie bezeichnen, zuzuschreiben.

Hiernach ist es verständlich, daß Kant in seiner Analytik des Schönen hauptsächlich auf solche Merkmale eingeht, welche die hier geschilderte Apriorität der Geschmacksurteile zum Ausdruck bringen. Darin liegt auch die Originalität seiner Leistung auf diesem Gebiet. Wenn er die Lust am Schönen als ein interesseloses Wohlgefallen bezeichnet, so war diese Bestimmung nicht neu und lediglich dazu getroffen, das Schöne von dem Sinnlich-Angenehmen einerseits und von dem Guten und Nützlichen anderseits

zu unterscheiden. Denn Interesse schließt für Kant die Lust an der Existenz eines Gegenstandes und damit eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen ein, die dem Gefallen am Schönen vollkommen fehlen. Wenn ferner dem Schönen die bloße Form der Zweckmäßigkeit ohne Vorstellung eines Zweckes zugeschrieben wird, so ist das nur ein anderer Ausdruck für die oben angegebene Gegenüberstellung von subjektiver und objektiver Zweckmäßigkeit. Auch die Unterscheidung einer freien und einer anhängenden Schönheit wird unter diesem Gesichtspunkte eingeführt. Jene ist eben die auf subjektiver Zweckmäßigkeit beruhende, den Naturobjekten (Blumen, Vögeln u. dgl.), den Zeichnungen, ja der ganzen Musik ohne Text zukommende Schönheit. Die anhängende setzt dagegen die Vollkommenheit des Gegenstandes nach einer gewissen von ihm gefaßten Normalidee voraus, wie bei einem Gebäude ohne Menschen, und ist insofern auf eine Art objektiver Zweckmäßigkeit zu beziehen. Auch diese Unterscheidung war nicht neu, sie fällt im wesentlichen mit der von Hume (in seinen 1762 erschienenen „Grundsätzen der Kritik") getroffenen einer inneren und einer relativen Schönheit zusammen. Im übrigen aber bewegen sich die scharfsinnigen Erörterungen in der Analytik des Schönen um die Frage nach der Apriorität und dem durch sie möglichen Anspruch auf allgemeine Geltung.

Der andere Grundbegriff der Ästhetik ist der des Erhabenen. Schönes und Erhabenes stimmen in verschiedenen Merkmalen miteinander überein: für beide gilt, daß sie ohne Interesse gefallen, daß sie auf einer Übereinstimmung der Erkenntniskräfte beruhen und in Einzelurteilen mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit ausgedrückt werden. Aber während uns in der Schönheit die Begrenzung, die Form der Eindrücke gefällt, erscheint uns als erhaben das Unbegrenzte, die Unform. Das Wohlgefallen gründet sich dort auf die Qualität des Gegenstandes, hier auf seine Quantität. Das Schöne ist eine direkte, aus dem Spiel der Erkenntniskräfte hervorgehende Lust; das Erhabene dagegen enthält eine Mischung von Gefühlen: zunächst Hemmung, Unlust, und dann eine um so stärkere Befreiung der Lebenskräfte von diesem Druck in dem Gedanken an unsere höhere Bestimmung. Ein solches aus Lust und Unlust gemischtes Gefühl aber ist die Achtung, die uns auch dem Sittengesetz gegenüber erfüllt.

Es gibt zwei Arten des Erhabenen, das Mathematisch- und

das Dynamisch-Erhabene. Jenes ist das über alle Vergleichung Große, dieses das unvergleichlich Kraftvolle. Die Sinne können uns weder das eine noch das andere lehren, sie sind einer solchen Maßbestimmung überhaupt nicht fähig. Nur die Vernunft in uns, die über alle Leistung der Sinne hinausführt, kann die Idee der Unendlichkeit in die Natur legen. Da nun die Einbildungskraft dieser Idee nicht nachkommt, tritt ein Widerstreit zwischen ihr und der Vernunft ein. Die Unzulänglichkeit des sinnlichen Vermögens bringt uns unsere Fähigkeit, Übersinnliches zu erfassen, erst recht zum Bewußtsein. Der Gegenstand, der die Idee der Unendlichkeit und damit das Gefühl unserer Würde als eines Vernunftwesens entstehen läßt, wird dann selbst erhaben genannt. Für das Zustandekommen der ästhetischen Wirkung des Erhabenen wird deshalb eine Empfänglichkeit der Seele für Ideen und eine gewisse höhere moralische Kultur vorausgesetzt. Da wir jedoch bei jedem Vernunftwesen eine solche Anlage annehmen dürfen, hat auch das Urteil über das Erhabene einen im Prinzip berechtigten Anspruch auf Allgemeingültigkeit.

Die Kunst ist die freie Erzeugung schöner Gegenstände. Darum muß ein Produkt derselben einerseits als ein Werk der Technik, anderseits von allem Zwange der Regel so frei erscheinen, als ob es Natur wäre. Solche Kunstleistungen hervorzubringen, ist nur das Genie befähigt, das Talent, welches der Kunst die Regel gibt. Seine erste Eigenschaft ist die Originalität, die nicht nach Vorbildern arbeitet, seine zweite besteht darin, Musterwerke zu schaffen, von denen man die Kunstregeln abstrahieren kann. Die dabei wirksamen Seelenvermögen sind die Einbildungskraft und der Verstand. Die einzige Disziplin, nach welcher sich das Genie, abgesehen von der technischen Schulung, zu richten hat, ist der Geschmack.

Der Strom dieser Betrachtungen mündet in der praktischen Vernunft, in der Sittlichkeit. Das Schöne ist nach Kant das Symbol des sittlich Guten. Freiheit und Gesetzmäßigkeit stehen bei beiden in Übereinstimmung miteinander, und beide dürfen als allgemeingültige Betätigung des Geistes betrachtet werden. Darum ist die wahre Propädeutik für den Geschmack die Entwicklung sittlicher Ideen und die Kultur des moralischen Gefühls. Noch enger ist die Beziehung zur Sittlichkeit beim Erhabenen, das für Kant einen offenbaren Vorzug vor dem Schönen besitzt. Dieselbe Stimmung,

in die wir durch das Sittengesetz versetzt werden, erfüllt uns auch bei der Betrachtung erhabener Natureindrücke, und beide wurzeln in der höheren Bestimmung vernünftiger Wesen.

Zur Kritik dieser Theorie sei nur einiges bemerkt. Das einzelne Geschmacksurteil, das dieser oder jener fällt, hat keine allgemeine Geltung und kann sie vernünftigerweise auch nicht beanspruchen. Dagegen sind ästhetische Gesetze denkbar, die unser Gefallen an bestimmte gegenständliche und zuständliche Bedingungen knüpfen. Jeder ästhetische Eindruck ist im allgemeinen von den im betrachtenden Subjekt wirksamen Faktoren anderseits abhängig und läßt sich somit prinzipiell als eine gesetzliche Folge dieser Einflüsse begreifen. Zwischen Geschmacksurteilen und ästhetischen Gesetzen hat Kant nicht unterschieden und darum, was für die Gesetze gelten könnte, auf jene übertragen. Mit der Apriorität im Sinne der Subjektivität hat aber auch die Geltung solcher Gesetze nichts zu tun. Auch ist Kants Erklärung der ästhetischen Wirkung durch ein freies Spiel der Erkenntniskräfte viel zu schematisch und unbestimmt. Eine wirkliche Erklärung setzt eine weit genauere und vollständigere Analyse der in Betracht kommenden Faktoren voraus; sie darf sich nicht auf die Form beschränken, sondern muß auch deren Inhalt und das Mitgefühl mit dem Gegenstände, was Kant als Reiz und Rührung gänzlich ablehnt, in ihren Bereich ziehen; und sie wird zwischen Formen, die gefallen, und solchen, die mißfallen, zu unterscheiden und Wertabstufungen innerhalb beider zu berücksichtigen haben. Immerhin hat Kant durch sein Bestreben, etwas Allgemeingültiges im Geschmack aufzufinden und zu rechtfertigen, dazu beigetragen, daß die Ästhetik als eine Wissenschaft und nicht als eine bloße Summe zufälliger Beobachtungen und willkürlicher Behauptungen aufgefaßt wurde. Auch findet sich bei ihm bereits die Einsicht in den Wert einer empirischen Feststellung ästhetischer Wirkungen im einzelnen. So bemerkte er einmal: „Daher ist keine Regel der Beurteilung durch Geschmack, nach welcher entschieden werden könnte, was ihm gemäß oder zuwider sei, möglich, außer wenn sie selbst aus Geschmacksurteilen abgeleitet wäre." Die moderne experimentelle Ästhetik darf geradezu als eine Verwirklichung der hier angegebenen Möglichkeit betrachtet werden. Ebenso hat Kant das Verdienst, in seiner Kunstlehre den Unterschied zwischen Wissenschaft und Schöpfung, sowie die Freiheit der letzteren von

ästhetischen Regeln und Vorschriften nachdrücklich betont zu haben. Die Kunst bildet nach ihm ein Tatsachengebiet, aus dem man ästhetische Gesetzmäßigkeiten zu abstrahieren hat, nicht ein Anwendungsgebiet, das a priori feststehenden ästhetischen Normen und Forderungen zu unterwerfen wäre. Damit hat er auf die Möglichkeit einer empirischen Ästhetik, die auf das Studium der einzelnen ästhetischen Wirkungen und der Kunstleistungen gebaut ist, hingewiesen.

Neben der subjektiven Zweckmäßigkeit, die wir einem Gegenstande zuschreiben, sofern er geeignet ist, die Bedingungen eines Geschmacksurteils bereitzustellen, gibt es aber auch eine objektive Zweckmäßigkeit, die wir der Natur zuschreiben, sofern gewisse Beziehungen zwischen den Teilen eines Ganzen und diesem selbst hervortreten. Eine teleologische Beurteilung der Erscheinungen betrachtet gewisse Gegenstände so, als ob der Begriff von ihnen, ihre Idee auf ihre eigene Entstehung und Bildung hinwirkte. Dies ist noch nicht der Fall, wenn wir z. B. finden, daß das Wachstum von Salzkräutern in der Sandwüste für das Gedeihen von Kamelen förderlich ist. In diesem Fall ist der Nutzen der Pflanzen zunächst bloß eine zufällige äußerliche Zweckbeziehung, für die sie selbst nichts können. Nur dann gilt ein Ding als Naturzweck, wenn es von sich selbst Ursache und Wirkung ist, wenn also die ihm zugeschriebene Zweckmäßigkeit eine innere oder immanente ist.

Nur bei Lebewesen treffen wir eine derartige Zweckmäßigkeit an. Ein solches Wesen dient der Erhaltung der Gattung durch die Fortpflanzung, der Selbsterhaltung durch Assimilation und Wachstum, der Erhaltung seiner Teile durch deren wechselseitige Abhängigkeit voneinander. Zweierlei gehört hiernach dazu, daß ein Ding als Naturzweck angesehen werden kann: erstens müssen die Teile nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sein, zweitens müssen sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sein. Denn nur durch die Erfüllung der zweiten Bedingung kann die Idee des Ganzen selbsttätig die Form und Verbindung aller Teile bestimmen. In einer Uhr ist zwar ein Teil um des anderen willen, aber nicht durch ihn da. So bringt eine Uhr keine anderen Uhren hervor und bessert sich auch nicht selbst aus. Ein organisiertes Wesen ist eben nicht bloß Maschine, die lediglich bewegte Kraft hat, sondern es enthält eine sich fortpflanzende bildende Kraft, die durch den Mechanismus allein nicht verständlich gemacht werden kann. Solche

Wesen sind nicht nach der Analogie irgendeines uns bekannten physischen Vermögens, ja nicht einmal der menschlichen Kunst denkbar und erklärlich.

Der Begriff eines immanenten Naturzweckes ist deshalb kein konstitutiver Begriff des Verstandes, der die Entstehung, die Möglichkeit eines Organismus uns verständlich machte. Er ist vielmehr nur ein regulatives Prinzip für die reflektierende Urteilskraft und kann als ein solches von der organisierten Natur aus auf ihre Gesamtheit übertragen werden, die dann als ein System nach der Regel der Zwecke erscheint. Wollte man die Zweckmäßigkeit mit der Kausalität auf eine Stufe stellen und sie damit zu einer Bedingung möglicher Erfahrung machen, so würde man in einen Widerstreit des Verstandes mit sich selbst geraten. Denn das Gesetz der Kausalität würde verlangen, daß alles in der Natur bloß nach der notwendigen Verknüpfung von Ursache und Wirkung vor sich gehe, während das Prinzip der Zweckmäßigkeit davon Ausnahmen fordert und eine neue Art von Kausalität in der Natur einzuführen versucht. Dieser Widerspruch hebt sich ohne weiteres auf, wenn man sich bewußt bleibt, daß die teleologische Auffassung nur ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft ist. Es kann die kausale Auffassung der Natur zwar nicht ersetzen, wohl aber ergänzen. Die Unmöglichkeit der Erzeugung von Organismen durch den bloßen Mechanismus der Natur können wir nicht beweisen, weil es in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Naturgesetze, die sich nur empirisch erkennen lassen, immer noch ein verborgenes, uns unbekanntes geben könnte, das die mechanische Erklärung der Organismen erlaubte. Darum fordert die kritische Vorsicht, die mechanische Ableitung von Naturvorgängen niemals als vollendet anzusehen, sondern in den Versuchen zu einer solchen so weit fortzuschreiten, als die Tatsachen nur immer gestatten. Es läßt sich also dogmatisch nichts über die Unmöglichkeit der Zweckmäßigkeit nach mechanischen Prinzipien ausmachen.

Für unser Urteilsvermögen ist es freilich nach Kant vollkommen gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es sei für Menschen ungereimt, zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne,

der auch nur die Erzeugung eines Grashalmes nach mechanischen Gesetzen begreiflich machen werde. Darum kann an der teleologischen Auffassung der Natur auch von kritischen Gesichtspunkten aus festgehalten werden. Sie führt uns zugleich mit innerer Konsequenz zu einer Theologie, zu der Annahme eines absichtlich in der Natur wirkenden Gottes. Wir müssen die Welt auf Grund der empirisch festzustellenden Zweckmäßigkeit nach den Gesetzen unserer Erkenntnis so denken, als ob sie von einer obersten Ursache, einem verständigen Wesen geschaffen wäre. Das bedeutet nicht die dogmatische Lehre, daß die Welt von Gott geschaffen sei, sondern nur ein Prinzip, das wir bei der Beurteilung der Natur anzuwenden uns veranlaßt sehen. Für die menschlichen Bedürfnissen ist damit auch völlig genug getan.

Wenn man nun die teleologische Auffassung auf die ganze Natur ausdehnt, so muß man einen letzten Zweck derselben annehmen. Dieser kann nicht in dem Menschen schlechthin gegeben sein, vor allem nicht in seiner Glückseligkeit, um derentwillen der Mensch nicht wohl von der Natur hervorgebracht sein kann. Nur in der Kultur, in der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken läßt sich ein letzter Zweck der Natur finden. Ein Wesen, das sich von der Natur emanzipieren kann, autonom handelt, sich selbst Zwecke setzt und dadurch zugleich auf die Natur einwirkt, nur ein solches Wesen kann als letzter Zweck der Naturentwicklung gelten. Dieser letzte Zweck ist mit dem Endzweck nicht zu verwechseln. Die Natur hat keinen Endzweck, wohl aber kann der Mensch einen solchen haben und kann der Mensch ein solcher für den Urheber der Welt sein. Wenn wir bedenken, daß nur die Sittlichkeit den Charakter eines absoluten Wertes hat, der nicht als Mittel zur Erreichung eines ihm übergeordneten Zweckes angesehen werden kann, so werden wir nur in dem moralischen Menschen, in seinem guten Willen einen Endzweck finden können. Nicht das Erkenntnisvermögen verleiht dem Menschen einen alles überragenden Wert. Sonst müßte man annehmen, daß die gesamte Natur sich dazu gestaltet und entwickelt, um von jemand betrachtet zu werden. Aber auch von dem Gefühl der Lust kann man nicht behaupten, daß um seinetwillen der Mensch existiere, da der Wert des Glückes kein absoluter, letzter, höchster, in ihm selbst liegender ist, sondern von der Würdigkeit, es zu verdienen, abhängt. Mit Rücksicht auf einen

solchen Endzweck läßt sich allein ein moralischer Beweis für das Dasein Gottes führen, wie wir ihn im vorigen Abschnitt kurz skizziert haben. Die bloße Physikotheologie kann uns zwar den Schöpfer der Welt als ein Oberhaupt im Reiche der Zwecke und als ein verständiges Wesen lehren, aber keine genauere Charakteristik von ihm geben, weil sie über den Endzweck der Schöpfung nichts auszusagen vermag. Erst die Ethikotheologie füllt diese Lücke aus, indem sie uns dieses Urwesen als allwissend, allmächtig, allgütig und zugleich gerecht usw. denken läßt, damit es als die adäquate Ursache für die Entstehung jenes Endzweckes vorgestellt werden kann.

Freilich gelangen die Naturanlagen des Menschen und die Absichten des Schöpfers in dem einzelnen Individuum nicht zur Vollendung. Nur in der Gattung, in der Menschheit können sie sich verwirklichen, „in einer Reihe unabsehlich vieler Generationen". Das Mittel des Fortschritts ist dabei ein Antagonismus der Völker und Staaten, der schließlich zu einer besten Staatsverfassung, zu einer wahren Republik, in der ein Staatenbund den „ewigen Frieden" sichert, führen wird. An diesem Ziel der geschichtlichen Entwicklung werden Recht und Moral zusammenfallen, weil Gesinnung und Handlung übereinstimmen, und wird die Gleichheit vor dem Gesetz vollkommen erreicht sein. Die Geschichte erscheint von hier aus als die Geschichte der Freiheit des unter dem Sittengesetz stehenden Willens. Sie hört damit zugleich auf, ein einfaches Naturgeschehen zu sein, sie wird eine Leistung des vernünftigen Menschen selbst.

Das Reich der Zwecke umklammert hiernach das Reich der wirkenden Ursachen und nimmt es in sich auf. Der Mechanismus ist, wie bereits Aristoteles und Leibniz gelehrt hatten, nur ein Mittel im Dienste einer zweckmäßigen Ordnung geworden. Kants kritische Teleologie, die als einen bloßen Grundsatz unserer Beurteilung faßt, was jene dogmatische Philosophen ohne weiteres auf die Natur selbst übertragen hatten, ist für die Wissenschaft ein wertvoller Ausbau seiner Prinzipienlehre. Doch muß es Verwunderung erregen, daß Kant bei seiner entschiedenen Anerkennung und Würdigung von Naturzwecken die naheliegende Erklärung derselben durch die Wirkung psychischer Ursachen gar nicht erwähnt. Darum werden wir keineswegs mit derselben Leichtigkeit wie Kant von der empirischen Zweckmäßigkeit der Lebewesen aus zu einem

teleologischen Beweise für das Dasein Gottes gelangen können. Die Ausdehnung der Zweckbetrachtung auf die gesamte Natur muß vielmehr aus dieser selbst gerechtfertigt werden und darf nicht als eine selbstverständliche Folgerung aus der beschränkten empirischen Verwirklichung von Naturzwecken im Reiche der Organismen auftreten.

Die Stufenordnung von dem Schein der Zweckmäßigkeit in der ästhetischen Beurteilung bis zu der höchsten und klarsten Form derselben in der Realisierung moralischer Zwecke ergibt eine außerordentlich wichtige Erweiterung der Kantischen Lehre. Man darf sagen, daß die Zweckmäßigkeit das eigentliche Bindeglied zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft darstellt. Sie ist ein unentbehrlicher Begriff in der Wissenschaft und erfüllt damit eine Aufgabe der Erkenntnis, und sie ist zugleich die natürliche Form unseres Wollens und Handelns. So bildet die Kritik der Urteilskraft die Einheit der Erkenntnistheorie und der Ethik, der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft. Sie ist der Abschluß des ganzen Systems. Darum schließen wir auch mit der Darlegung ihres Inhalts die Wiedergabe von Kants Lehren. Prinzipiell Weiterführendes haben die sonst noch in Betracht kommenden späteren Schriften Kants nicht mehr gebracht. Der Versuch, einen Übergang von der Erkenntnistheorie zur empirischen Naturwissenschaft zu finden, hätte eine Ergänzung der nur auf das a priori, nicht auf das a posteriori zugeschnittenen Philosophie herbeiführen können. Aber es ist bei dem bloßen Versuch geblieben[1]), und die Kräfte des alternden Kant reichten nicht mehr aus, um dieser großen Aufgabe gerecht zu werden. So bleibt uns nur noch übrig, das Ende seines Lebens darzustellen und uns seine Persönlichkeit zu vergegenwärtigen.

1) Die hierher gehörigen umfangreichen Aufzeichnungen Kants hat E. Adickes herausgegeben unter dem Titel „Kants Opus postumum“. Berlin 1920.

12. Das Lebensende.

Überblickt man die reiche literarische Tätigkeit seit dem Jahre 1781, so wird man nicht nur die Genauigkeit des Planes bewundern müssen, der hier entworfen und zur Ausführung gebracht wurde, sondern auch die Abgeschlossenheit und Pünktlichkeit begreifen, die für das Ende von Kants Leben charakteristisch geworden ist. Während der Magisterjahre hat sich Kant, wie es scheint, einer lebhaften Geselligkeit hingegeben. Dazu ließ ihm seine Arbeit keine Zeit mehr, sie veranlaßte ihn, auch manches von seiner Berufstätigkeit aufzugeben. So verminderte er die Zahl seiner Vorlesungen, hierzu kam die Rücksicht auf seine wankende Gesundheit. So flossen die Tage bei großem geistigen Reichtum äußerlich gleichförmiger für ihn dahin.

Als 1777 eine Professur in Halle neu besetzt werden sollte, wurde sie ihm durch den Minister von Zedlitz unter glänzenden Bedingungen wiederholt angetragen. Aber Kant konnte sich nicht entschließen, seine Vaterstadt zu verlassen und sich in neue Verhältnisse einzuleben. „Alle Veränderung", so schrieb er damals an M. Herz, „macht mich bange, ob sie gleich den größten Anschein zur Verbesserung meines Zustandes gibt, und ich glaube auf diesen Instinkt meiner Natur achthaben zu müssen, wenn ich anders den Faden, den mir die Parzen sehr dünn und zart spinnen, noch etwas in die Länge ziehen will." Dafür wurde sein Gehalt erhöht und ihm sogar eine besondere Zulage gewährt, mit der er ein Einkommen von ungefähr 700 Talern bezog. Im Jahre 1783 kaufte er sich ein Haus, das er seitdem bis zu seinem Tode bewohnt hat. Es existiert seit dem Jahre 1893 nicht mehr. Bald darauf gründete er auch einen eigenen Haushalt, in dem er täglich von einigen Mittagsgästen, höchstens fünf, besucht zu werden pflegte. Mit der größten Pünktlichkeit verlief jetzt der Tag: um 5 Uhr pflegte er aufzustehen, von 7 bis 9 oder von 8 bis 10 seine Vorlesungen zu halten und in der Zeit von 9 bis 1 seine Hauptarbeit zu leisten. An der Mittagstafel liebte er zwei bis drei Stunden in angeregter Unterhaltung zu verweilen. Danach wurde ein Spaziergang unternommen, nach dem die Königsberger, wie erzählt wird, ihre Uhr stellen konnten. Den Beschluß bildete die Meditation und leichtere Lektüre. Um 10 Uhr ging er schlafen. Unterbrechungen in dieser Tageseinteilung,

die ihm aufgenötigt wurden, sind ihm unangenehm gewesen. Die Ferien, die eine Veränderung in diese einfache Lebensweise hätten bringen können, waren damals kurz, und Reisen unternahm er nicht. Er ist seit seiner Hauslehrerzeit nicht mehr über die engste Umgebung seiner Vaterstadt hinausgekommen.

Briefe, die doch sonst in seinem Zeitalter mit Vorliebe geschrieben wurden, hat er nicht sonderlich gern gewechselt. Namentlich liebte er es nicht, seine Ideen in Briefen auseinanderzusetzen. Selbst im Gespräch hat er nur dann schwierigere philosophische Probleme behandelt, wenn er auf ein tieferes Verständnis gestoßen war. Darum trugen auch seine Vorlesungen einen ganz anderen Charakter als seine Werke. Ich lese nicht für die Genies, erklärte er öfter seinen Zuhörern, denn sie brechen sich nach ihrer Natur selbst die Bahn; nicht für die Dummen, denn sie sind nicht der Mühe wert; aber für die, welche in der Mitte stehen und für ihren künftigen Beruf gebildet sein wollen. Nicht Philosophie wollte er lehren, sondern zu eigenem Nachdenken über philosophische Fragen anleiten. Trotzdem erscheint uns Kant, soweit sich nach den vorhandenen Vorlesungsnachschriften urteilen läßt, hier viel dogmatischer als in seinen Schriften. Die Schilderung, welche Herder, der Anfang der sechziger Jahre bei Kant hörte, von ihm gegeben hat, liefert ein anschauliches und schönes Bild seiner Dozententätigkeit: „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er, in seinen blühendsten Jahren, hatte die Fröhlichkeit und Munterkeit eines Jünglings, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offene, zum Denken gebaute Stirne war der Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen; Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang."

Kants gelehrtes Stilleben erlitt eine herbe Störung durch einen Konflikt mit der Staatsregierung. Im Oktober 1794 erging an Kant eine Kabinettsorder mit der Gegenzeichnung des damaligen Ministers Wöllner. Darin hieß es: „Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen, wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums mißbraucht, wie Ihr dieses namentlich in Eurem Buche ‚Re-

ligion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘, desgleichen in anderen kleinen Abhandlungen getan habt. Wir haben Uns zu Euch eines Besseren versehen, da Ihr selbst einsehen müßt, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen Unsere landesväterlichen Absichten handelt. Wir verlangen des ehesten Eure gewissenhafteste Verantwortung und gewärtigen Uns von Euch bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin nichts dergleichen werdet zu Schulden kommen lassen, sondern vielmehr, Eurer Pflicht gemäß, Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß Unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde; widrigenfalls Ihr Euch bei fortgesetzter Renitenz unfehlbar unangenehmer Verfügung zu gewärtigen habt.“ Zugleich mußten sämtliche philosophische und theologische Dozenten der Königsberger Universität einen Revers unterschreiben, laut welchem sie keine Vorlesungen über Kants Religionslehre halten durften.

Diese Roheit des Eingreifens in die Lehrfreiheit hat Kant auf das tiefste erschüttert. Sie war nur durch einen völligen Systemwechsel möglich geworden. Der Minister von Zedlitz, der große Mitarbeiter Friedrichs II., war einer der wärmsten Verehrer von Kant und seiner Philosophie gewesen. Er studierte Nachschriften seiner Vorlesungen, die er sich verschafft hatte, und schrieb an Kant wahrhaft liebenswürdige, von höchster Achtung und Bewunderung zeugende Briefe. Kant hat sich ihm dadurch dankbar erwiesen, daß er ihm seine Kritik der reinen Vernunft in einem edel gehaltenen Widmungsschreiben dedizierte. Als Friedrich der Große 1786 starb, folgte ihm sein Neffe Friedrich Wilhelm II. auf den Thron, ein weichlicher, genußliebender, geistig und körperlich schwächlicher und zur Frömmelei geneigter Fürst. Zedlitz ging bereits 1788 und wurde durch den Prediger Wöllner ersetzt, der bald einen unerträglichen Glaubenszwang für die Pfarrer, theologischen Kandidaten und Lehrer einführte.

Im Zusammenhang damit wurde eine kleinliche Zensur aufgerichtet. Ein Hauptgrund hierfür war die Furcht vor der in Deutschland damals verbreiteten inneren Teilnahme an der Französischen Revolution. Diese wurde anfangs von allen fortgeschrittenen Geistern als eine große Erscheinung, die der Humanität und dem Fortschritt diene, gepriesen. Auch Kant sah in ihr ursprünglich ein

Zeugnis für die unaufhaltsame Macht sittlicher Ideen. Der Kampf für die Freiheit gegen den Zwang, für die Autonomie gegen die Heteronomie und Autorität, für die Gleichheit vor dem Gesetz gegen die Ungerechtigkeit und Willkür der damals herrschenden Justiz schien des Gelingens würdig zu sein. Aber gerade dieses offenkundige Interesse an der Französischen Revolution kam den Gewalthabern in Preußen verdächtig und gefährlich vor.

Den unmittelbaren Anstoß zum Einschreiten gegen Kant gab die Tatsache, daß das Buch über die Religion trotz des Verbots der Berliner Zensur auf Grund einer Zulassung der Jenaer Fakultät 1793 in erster und bereits ein Jahr darauf in zweiter Auflage erschienen war. Schon im März 1794 schreibt Friedrich Wilhelm II. Wöllner: „Mit Kantens schädlichen Schriften muß es auch nicht länger fortgehen.“ Wöllner wollte milder verfahren, der König selbst aber trieb zu schärferem Eingriff. Daß dieser nicht schon 1793 erfolgte, lag an der Ablenkung durch den Krieg mit Frankreich. Dazu kam ein Aufsatz von Kant über das Ende aller Dinge. Kant hatte genauere Nachrichten über die in Berlin gegen ihn herrschende Stimmung erhalten. Trotzdem und obgleich er Amtsentsetzung voraussah, ließ er seinen Aufsatz drucken, in welchem sich ein entschiedener Protest gegen das neue Kirchenregiment ausgesprochen findet. Wo das Christentum, heißt es da unter anderem, von einer gebieterischen Autorität vorgeschrieben und verlangt wird, da verliert es seine Liebenswürdigkeit gänzlich, die ihm ursprünglich innewohnt. Denn der Stifter des Christentums hat nicht in der Qualität eines Befehlshabers, sondern in der eines Menschenfreundes zu den Menschen geredet. Diese Abhandlung erschien im Sommer 1794, und das Reskript der Staatsregierung erfolgte im Oktober desselben Jahres.

Kant hat sich gegen die darin enthaltenen Vorwürfe in würdiger und klarer Form verantwortet. Als Lehrer der Jugend habe er sich nie in die Beurteilung der Heiligen Schrift und des Christentums eingemischt noch einmischen können. Er müsse ja Vorlesungen nach Lehrbüchern, die genehmigt seien, halten. Aber auch als Volkslehrer, d. h. in seinen Schriften, habe er sich nicht gegen die landesväterlichen Schriften vergehen können. Denn sein Buch über die Religion sei für das große Publikum ein unverständliches und nur eine Verhandlung zwischen Fakultätsgelehrten. Die Fakultäten

aber seien frei nach ihrem besten Wissen und Gewissen öffentlich zu urteilen. Doch auch dem Inhalte nach biete sein Buch keinen Anlaß zu solchem Tadel. Denn die hier dargelegte Zusammenstellung des Christentums mit dem reinsten moralischen Vernunftglauben sei die beste und dauerhafteste Lobrede desselben, weil eben dadurch das so oft entartete Christentum immer wiederhergestellt worden sei und künftig bei ähnlichen Schicksalen allein wiederum hergestellt werden könne. An diese Rechtfertigung schließt sich der Verzicht auf alle ferneren öffentlichen Äußerungen über Religion. Ich halte für das sicherste, so sagte er, als Ew. Königlichen Majestät getreuester Untertan feierlichst zu erklären, daß ich mich fernerhin aller öffentlichen Vorträge, die Religion betreffend, es sei die natürliche oder geoffenbarte, sowohl in Vorlesungen als in Schriften gänzlich enthalten werde. Kant bekannte späterhin selbst, er habe den Ausdruck „Ew. Königlichen Majestät" aus Vorsicht gewählt, um nicht der Freiheit seines Urteils auf immer, sondern nur zu Lebzeiten dieses Königs entsagen zu müssen.

Man hat über diese Handlungsweise Kants vielfach ungünstig geurteilt, sie wenigstens als schwächlich bezeichnet. Aber dagegen ist doch folgendes geltend zu machen. Erstlich hätte Kant nicht weiter über Religion schreiben und lehren können, ohne der Forderung des Reskripts zuwiderzuhandeln. Denn seine Ansichten konnte er ihr nicht anpassen. In seinem Nachlaß fand sich ein Zettel, der von seinen Kämpfen in dieser Sache Kunde gibt: Widerruf und Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist niederträchtig; aber Schweigen in einem Fall wie der gegenwärtige ist Untertanenpflicht. Zweitens hatte Kant schon vorher wiederholt sich darüber ausgesprochen, daß er jeden Widerstand gegen die Staatsgewalt in Tat oder Wort mißbillige. Gehorsam war für ihn des Bürgers höchste Pflicht. Mit der Wahrhaftigkeit, der höheren sittlichen Aufgabe, war sie nur durch Schweigen zu vereinen. Darum sagte er wiederholt, daß dasjenige, was man sage, wahr sein müsse, daß man aber nicht alles, was wahr sei, zu sagen brauche. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit sei nicht gleichbedeutend mit der Offenherzigkeit, die es nicht gebe. Drittens war Kants Gesundheit eine schwache und wankende und seine Lebensaufgabe nicht der Protest gegen eine ungerechte Behandlung, die ihm persönlich widerfuhr, sondern die Vollendung seiner schriftstellerischen Arbeit. Die Meta-

physik der Sitten und der Natur als Abschluß des Systems lag ihm am Herzen. Jene hat er noch herausgegeben, diese hat ihn in den letzten Jahren seines Lebens unausgesetzt, aber fruchtlos beschäftigt. Endlich hat er weder widerrufen noch die Richtigkeit der gegen ihn erhobenen Vorwürfe anerkannt, noch eine Reinigung seiner Schriften von anstößigen Stellen vornehmen lassen. Das Versprechen, weiterhin über Religion, weder schriftlich noch mündlich, in der Öffentlichkeit etwas zu äußern, hat er freiwillig gegeben und dadurch sein Gewissen mit der Forderung der Staatsgewalt in Einklang gebracht. Wäre Widerruf oder Änderung seiner Ansichten oder Berichtigung seiner Schriften von ihm verlangt worden, so hätte er sich gewiß nie und nimmer gefügt, sondern wäre in „fortgesetzter Renitenz" verharrt. Als Friedrich Wilhelm II. im November 1797 starb, hat sich Kant auch nicht mehr an sein Versprechen gebunden gefühlt, sondern in der geistreichen Schrift „Der Streit der Fakultäten" scharf die Unterdrückung verworfen, die das Wöllnersche Religionsedikt herbeigeführt hatte.

Es berührt eigentümlich, in der Berliner Siegesallee Friedrich Wilhelm II., das Bild geckenhafter Beschränktheit und unbeherrschter Sinnlichkeit, mit Kant an einem Denkmal verbunden zu sehen, den König, eine unrühmliche Episode preußischer Geschichte, in voller Gestalt auf dem Postament, den großen Philosophen als Büste bescheiden über dem Halbrund der hinteren Marmorwand emporragend. Jener, ohne Verdienst, durch das bloße Recht der Geburt auf einen hohen Platz gestellt, ein lichtscheuer Feind geistigen Fortschritts, der das rollende Rad der Weltgeschichte zum Stillstande oder zur Gegenbewegung bringen will — und Kant, der Handwerkerssohn, der sich zum König im Reiche der Wissenschaft aus eigener Kraft emporgearbeitet hatte, und dessen Erleuchtungen auch uns noch Helligkeit und Wärme spenden, ein Mann, der in uns noch so lebendig ist, daß der kalte Stein an ihn nicht zu erinnern braucht, der ein starkes und segensreiches Ferment in der geistigen Entwicklung bis auf unsere Tage gewesen ist! Und nun bedenke man, was dieser Mann gerade unter Friedrich Wilhelm II. und durch ihn erleiden mußte, und man wird es begreifen, daß er am wenigsten dazu ausersehen werden durfte, dessen Regierungszeit zu verherrlichen. Der einzige in dieser Galerie, der zu Kant gehörte, war Friedrich der Große.

Kants letzte Jahre sind ein unaufhaltsamer Verfall der körperlichen und geistigen Kräfte. Sein Gedächtnis, sonst sehr zuverlässig und umfassend, versagte immer mehr, Lebensüberdruß und Teilnahmlosigkeit stellten sich ein. An einem Sonntag, den 12. Februar 1804, erlosch sein Leben. Die Nachricht von seinem Tode machte einen unbeschreiblichen Eindruck. Ein überaus großer Leichenzug, der ihm die letzte Ehre erwies, legte dafür ein wahrnehmbares Zeugnis ab.

13. Die Persönlichkeit.

Kant hatte einen schwächlichen Körper und war kaum von mittlerer Größe. Seine Brust war sehr flach und geradezu eingebogen, wie man noch heute auf einigen Bildnissen, die uns von ihm erhalten sind, sehen kann. An seinem nicht sehr großen Kopfe fiel die breite und gewölbte Stirn und das strahlende blaue Auge auf. Seine Haare waren blond, die Gesichtsfarbe frisch, alle Sinne bis in sein Alter von besonderer Schärfe und Feinheit; seine Stimme war schwach, hielt aber eine bedeutende Anstrengung aus. Dieser Körper wurde durch den Geist in hohem Maße beherrscht und geleitet. Über die Fähigkeit seiner krankhaften Gefühle Meister zu werden, hat Kant sich selbst in einer besonderen kleinen Abhandlung ausgesprochen, die ein denkwürdiges Zeichen seiner Energie und Beharrlichkeit genannt werden darf. Durch die größte Regelmäßigkeit und Einfachheit der Lebensgewohnheiten hielt er sich aufrecht, wußte er eine ernstliche Krankheit zu vermeiden. Sein ganzes Leben war in den späteren Jahrzehnten unter eine leitende Idee getreten, der er alles unterordnete. Diese Idee war seine Arbeit, sein philosophischer Beruf.

Daß seine Phantasie von beträchtlicher Lebhaftigkeit und Gestaltungskraft, wenigstens auf dem Gebiete der Gesichtsvorstellung, gewesen sein muß, geht vor allem aus seiner Fähigkeit hervor, auf Grund bloßer Berichte anschauliche Bilder von Ländern und Völkern zu entwerfen. Seine Vorlesungen über Anthropologie und physische Geographie haben dafür das sprechendste Zeugnis abgelegt. Naturwissenschaftliche und medizinische Schriften, namentlich aber Reisebeschreibungen waren seine Lieblingslektüre, die er während der Erholungszeit genoß. Als er einst im Kolleg den Bau der

Westminsterbrücke genauer geschildert hatte, fragte ihn nachher ein englischer Zuhörer, wann er in London gewesen und ob er sich der Architektur besonders gewidmet habe. Vermöge der Phantasie war er auch imstande, seinem Denken und Philosophieren durch treffende Vergleiche und anziehende Bilder gelegentlich größeres Leben zu verleihen.

Auch sein Gedächtnis war von außerordentlicher Leistungsfähigkeit. Bis in sein hohes Alter hinein konnte er zahlreiche Zitate aus lateinischen und deutschen Schriften wiedergeben. Zu dieser Leistung eines mehr mechanisch arbeitenden gesellte sich ein ganz hervorragendes logisches Gedächtnis. Bei seinen Vorlesungen gebrauchte er vorschriftsmäßig Textbücher, wie die Vernunftlehre von Meier, die Metaphysik von Baumgarten. Die von ihm benutzten Handexemplare versah er mit einer Fülle von Notizen und Stichworten, nach denen er seine Vorträge gestaltete. Ihre Verwerwertung setzte voraus, daß Kant den ganzen Gedankengang beherrschte und sich in den vielen und nicht immer sorgfältig geordneten Details leicht zurechtzufinden wußte. Seine Werke durchdachte er völlig, bevor er an die endgültige Abfassung ging. Während der inneren Arbeit an einem Problem aber wurden die einzelnen Ansätze zu seiner Lösung auf losen Blättern niedergeschrieben und dann später in das Ganze hineingearbeitet. Auch diese Methode erforderte eine lebendige, treue und umfassende Hilfe des Erinnerungsvermögens.

Sein Verstand im weiteren Sinne des Wortes war von jener seltenen Beschaffenheit, vermöge deren nicht nur das Abstrakte, Rationale, Begriffliche, sondern auch das Empirische, Konkrete, Anschauliche erfolgreich behandelt werden kann. Wie die naturwissenschaftlichen Abhandlungen zeigen, fehlt es ihm nicht an der Gabe zu beobachten, einzelne Teile zu analysieren und zu kombinieren. Seine allgemeinen philosophischen Schriften aber tragen zugleich das Gepräge eines mit den schwierigsten Problemen der Erkenntnistheorie und Metaphysik in Meisterschaft ringenden Denkens. Neben der Analyse und Kombination tritt uns hier noch besonders ein architektonischer, systematischer Geist entgegen, der seine Gedanken genau einteilt und dabei nach einer Harmonie der Einteilungsgesichtspunkte strebt. Einen wahrhaft schöpferischen Scharfsinn hat Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft bewährt, die zweifellos

als das bedeutendste und inhaltsreichste aller seiner Werke zu gelten hat. Eine neue Fragestellung und eine Fülle neuer Bestimmungen treten uns hier entgegen. Dies oder jenes war vorbereitet, das Ganze ist von einer großartigen Originalität. Aber auch seine Ethik und Ästhetik begründen diese Disziplinen in eigenartiger Weise.

Dabei ist nicht nur Terminologie und Darstellung, sondern der Standpunkt selbst und seine Durchführung von imponierender Neuheit. Darum ist Kant niemals bloß Kritiker. Er gehört nicht zu jenen der tieferen Selbständigkeit baren Geistern, die nur in Anlehnung an das, was andere geschaffen, in der Berichtigung von Einzelheiten in fremder literarischer Arbeit einen Ausgangspunkt für ihre eigene Tätigkeit gewinnen. Seine Kritik ergibt sich vielmehr aus seiner Position, und diese ist überall aus einer selbständigen Prüfung des Tatbestandes hervorgegangen.

Die oben geschilderte Arbeitsweise hat sicherlich den Nachteil, daß die bei stetigem Fortschreiten eines zusammenhängenden Manuskripts mögliche Einheit und Strenge des Ganzen, die formale Abrundung und Homogeneität verloren zu gehen oder wenigstens Schaden zu leiden drohen. Diesem Nachteil begegnen wir auch in Kants Schriften nicht selten. Die Termini werden nicht immer der ursprünglichen Definition getreu angewandt, es fehlt nicht an Einschiebseln, die den geradlinigen Gedankengang unterbrechen, überflüssige Wiederholungen kommen vor, und dasselbe Ziel wird mit verschiedenen, miteinander zuweilen unvereinbaren Mitteln zu erreichen versucht. Aber man darf über diesen Mängeln die bedeutende Kehrseite dieser Arbeitsweise nicht übersehen, die darin besteht, daß Kant immer von der Sache, dem Problem, nicht von einer zufälligen Formulierung, nicht von seinen Aufzeichnungen beherrscht war. Die zahlreichen losen Blätter, die man in Kants Nachlaß gefunden hat und die zum Teil sehr interessante Berührungen mit einzelnen Stellen der gedruckten Werke aufweisen, lehren uns, daß es ihm nicht darum zu tun war, schön zu schreiben oder durch Paradoxien zu glänzen, sondern daß er lediglich darauf ausging, seine Einsicht in die zu erklärenden Tatsachen zu fördern. Die Glätte der Form, die dem literarischen Kopf eine selbständige Macht wird und ihm auch inhaltliche Opfer abnötigt, ist Kant etwas ganz Nebensächliches, wo seine wissenschaftlichen Hauptinteressen in Frage stehen. Er läßt sich nicht durch schöne Wendungen blenden, die nur scheinbar eine befriedi=

gende Auflösung geben, und meidet nicht schwerfällige Einschachtelungen, wenn sie durch die Sachlage geboten erscheinen. Aus seinen Werken leuchtet die Gewissenhaftigkeit und Ehrlichkeit eines von seinen Problemen ganz erfüllten Denkers entgegen, der keiner Schwierigkeit ausweichen, keinen Einwand überhören will.

Darum sucht und findet Kant seinen Standort, den Ausgangspunkt seiner Lehren und Forschungen nicht sowohl in den Meinungen und Büchern anderer Philosophen, als vielmehr in ursprünglichen Tatbeständen. Wie in der Erkenntnistheorie die Tatsache der Wissenschaft die Anwendung seiner transzendentalen Methode ermöglicht, so wird in der Ethik das Sittengesetz, in der Ästhetik das Schöne und das Erhabene und in der Teleologie die Zweckmäßigkeit der Natur analysiert. So bringt er auch in seinen Vorlesungen darauf, daß man sich erst ein gründliches „historisches" Wissen anlege, bevor man philosophiere. Dabei versteht er im Sprachgebrauche seiner Zeit unter historischem Wissen das Wissen von Tatsachen der Natur und des Geistes, so daß die Geschichte nur als ein Gebiet innerhalb dieses Bereiches gilt. Daraus ist auch seine Vorliebe für solche Fächer wie die physische Geographie und die Anthropologie zu erklären. Er wollte stets in lebendigem Kontakt mit der Einzelwissenschaft bleiben, die Philosophie nicht von diesem sie befruchtenden Boden losreißen. Die Philosophen müssen nach seiner Ansicht bei den Mathematikern und Naturforschern zuerst in die Schule gehen, bevor sie ihr besonderes Gebiet anzubauen unternehmen. So war Kant durch eine Achtung vor der Methode und den Ergebnissen der Einzelwissenschaften ausgezeichnet, die so mancher unter seinen großen Nachfolgern nicht besaß.

Neben dem subtilen Scharfsinn, den Kant in der Kritik und in der Analyse der Probleme zu entfalten wußte, hat er aber auch einen Tiefsinn gezeigt, der seine spekulative Kraft außer Frage stellt. Der Gegensatz der Erscheinung des Dinges an sich, der sinnlichen Anschauung und des begrifflichen Denkens, des empirischen und des intelligiblen Charakters, sowie die Prinzipienlehre mit ihrer bedeutungsvollen Umformung der Ideen bieten dafür große Beispiele dar. Und als ein klassischer Denker erweist er sich durch die Tatsache, daß er so vielen Generationen etwas zu sein und zu geben vermocht hat. Die Mannigfaltigkeit seiner Gedanken gestattete eine große Verschiedenheit der Auffassungen und Beurteilungen. Seine Philosophie

gleicht darin den großen Kunstwerkern, die sich nicht ausschöpfen lassen, sondern von neuen Beobachtern immer wieder als neue Offenbarung empfunden und beurteilt werden.

Alles, was wir bisher erwähnt haben, reicht noch nicht an die Tiefe der Persönlichkeit, des Charakters heran. Es sind Außenwerke, weil Gaben der Natur. Nur die Art, wie diese Gaben benutzt werden, ist von einer unmittelbaren Bedeutung für den Charakter. Mit der Frage nach Gemüt und Willen erst treten wir in das Innerste von Kants Wesen ein. Sein Gemüt wird von seinen Freunden übereinstimmend ein wahrhaft kindliches genannt. Diese Eigenschaft äußerte sich in der frischen Empfänglichkeit für die Eindrücke der Außenwelt, in der jeder Blasiertheit baren Genußfähigkeit, sowie in der Lauterkeit seines Gefühls und in dem Vertrauen, das er seinen Mitmenschen entgegenbrachte. Eine ungekünstelte Achtung vor der fremden Persönlichkeit hob und veredelte den Verkehr mit anderen, und seine ungesuchte Bescheidenheit machte ihn zu einer liebenswürdigen Erscheinung. Die Haupttendenz dieser Gemütsart war eine lebhafte Empfindung für das Allgemeinmenschliche. Sein Temperament mochte einen Grundton von Melancholie in sich bergen, hat es aber durch ein glückliches Gleichmaß der Seelenkräfte und durch volle Selbstbeherrschung zu einer heiteren Stimmung gebracht.

Schon hier verrät sich, daß gewisse Eigenschaften das Ergebnis einer auf sie gerichteten Willenstätigkeit waren. In der Tat sind die Energie und die Ausdauer bei Kant besonders groß gewesen. Davon zeugt die peinliche Ordnung der Lebensweise, die unablässige Regelung seiner Verhältnisse und Aufgaben, die Unterordnung aller Absichten und Handlungen unter eine oberste Norm, die Pflicht. In dieser Stärke des Willens, in dieser Festigkeit des Charakters wurzeln die mit den hohen Geistesgaben gewonnenen Erfolge. Sie machen seine Persönlichkeit zu einer bewunderungswürdigen Verkörperung eines sittlichen Ideals.

Das Sittliche war der Kern und Stern seines Daseins, das Zentrum, von dem aus Denken und Empfinden, Wollen und Handeln ihre leitenden Gesichtspunkte empfingen. Der Primat der praktischen Vernunft hat seine Persönlichkeit erfüllt und bestimmt. Das Leben ist ihm nicht ein zufälliges Geschick, sondern eine ernste Aufgabe, die nur durch ein System der Mittel und Zwecke wirklich

gelöst werden kann. So wird jeder Einzelheit ihre eigentümliche Leistung zugeteilt nach Maßgabe ihrer Bedeutung für den beherrschenden Sinn des Ganzen.

Kant ist ein Lebenskünstler in seiner Art gewesen. Er hat, wie sich aus Briefen und aus Äußerungen in der Anthropologie z. B. ergibt, auch gleichgültige, unwesentliche Seiten und Erfahrungen des Lebens durch Regeln und Grundsätze zu ordnen gesucht. Er selbst spricht in seiner Ethik von Klugheits- und Geschicklichkeitsregeln, die zwar nur eine untergeordnete Bedeutung haben, aber eine nicht zu verachtende Rolle in unserem Leben spielen. Dadurch hat seine Lebenskunst einen strengen Stil erhalten, dessen gerade, gesetzmäßige Linien eine ästhetisch ungefällige Starrheit und Unverrückbarkeit atmen. Er gehört ganz und gar nicht zu den schönen Seelen, die selbst gefallen oder Gefallendes erfahren wollen, und er verurteilt scharf die „Genieschwünge" derer, die für sich eine besondere Moral beanspruchen. Nicht nur seinem schwächlichen, schmerzenden Körper ringt er die Leistungen ab, die zur Erfüllung der großen Aufgabe seines Daseins notwendig sind, er lenkt auch seinen Geist in Anstrengung und Erholung, in der schweren Gedankenarbeit und in der leichten Unterhaltung seinem Ziele entgegen.

Es ist eine kümmerliche und verständnislose Art zu urteilen, wenn man Kant wegen dieser Architektonik seines Lebens, die übrigens erst in den späteren Jahrzehnten ausgebildet worden ist, einen Pedanten oder gar einen Philister und Spießbürger nennt. Denn die Pedanterie beruht auf der Neigung zu einer an sich gleichgültigen Regelmäßigkeit des Handelns, auf einer blind gewordenen Anerkennung der Einförmigkeit als solcher. Sie ist die Lebensweise, von der es heißen kann, daß der Buchstabe tötet. Aber bei Kant hat es nie an dem lebendig machenden Geiste gefehlt, solange er bei vollen Kräften war. Die Gleichförmigkeit ist ja für ihn nur Mittel zum Zweck und zweifellos notwendiges Mittel gewesen. Zu einem Reformator der Philosophie gehört eben mehr als ein geistreicher Witz oder ein glücklicher Einfall. Dazu bedarf es ausdauernder, gewissenhafter, unermüdlicher Arbeit, und diese kann in einem bunten, mannigfach hin und her geworfenen Leben nicht gedeihen. Die Ruhe und die Regel sind hierfür die unentbehrlichen Bedingungen. An einem Spießbürger und Philister aber verurteilen wir die Beschränktheit, die alles mit einer, mit der eigenen Elle

mißt, die sich ihren Horizont durch ein Hochgebirge von Vorurteilen einengt. Solche Art ist Kant allezeit fremd geblieben. Dafür zeugt schon die Mannigfaltigkeit seines Verkehrs. Zu seinen intimen Freunden, mit denen er fast täglich zusammenkam, gehörten nicht nur Kollegen und Schüler, sondern auch der geistreiche Schriftsteller von Hippel, der liebenswürdige Kriegsrat Scheffner, der wackere englische Kaufmann Green, der zerfahrene Magus des Nordens Hamann u. a. Schranken des Standes und der Nationalität hat er nie anerkannt.

Aber auch seine politische Auffassung war von der Tendenz des Spießbürgertums gänzlich verschieden. Er war ein ausgesprochener Vertreter des Liberalismus, nicht aus schablonenhafter Verehrung einer freiheitlichen Verfassung, sondern auf Grund einer tiefen ethischen Überzeugung. Wie für ihn selbst nicht das Belieben oder Gebieten anderer, sondern nur das eigene Gewissen, das eigene sittliche Urteil die Bedeutung eines höchsten Richters über Gut und Böse besaß, so gestand er auch jedem anderen, jeder fremden Persönlichkeit die Fähigkeit zu, ihre Geschicke zu leiten, ihren Grundsätzen zu folgen. Seinen eigenen stark ausgeprägten Unabhängigkeitssinn übertrug er auch auf seine Mitmenschen. Darum sympathisierte er mit den Amerikanern, als sie sich von der englischen Oberherrschaft befreiten, und mit der Französischen Revolution, weil sie in ihrer Deklaration der Menschenrechte das Allgemeinmenschliche gegen die Sonderinteressen bestimmter Parteien und Stände schützte. Darum entzündeten die aufreizenden revolutionären Lehren eines Rousseau über die Erziehung und die Bedeutung der Kultur in ihm ein so großes Feuer ursprünglicher Teilnahme und Zustimmung.

Kant ist deshalb auch nie ein Freund von Halbheiten oder Kompromissen gewesen. Was er tun mußte, tat er ganz. Auch in den Ämtern, die ihm lästig waren, weil sie seine Zeit mehr, als ihm lieb sein konnte, beschränkten, in der wiederholten Vertretung des Dekanats und des Rektorats hat er seine Pflicht vollauf getan und sich die Achtung und Anerkennung seiner Kollegen erworben. Dazu gehört auch die ihn auszeichnende unbestechliche Wahrheitsliebe und die strenge Rechtlichkeit seines sich nichts abhandelnden Charakters. Aber damit verband sich zugleich ein weitherziges Verständnis für andere Lebensart und Lebensauffassung. Welch große Nachsicht be-

wies er gegen seinen Diener Lampe, der ihm wiederholt durch Trunksucht und Unverschämtheit lästig geworden war! Alle seine Freunde rühmen, daß er es vortrefflich verstanden habe, auf ihre Sorgen und Fragen einzugehen und sie zu beraten.

Die ästhetische Empfänglichkeit trat gegen den ethischen Sinn erheblich zurück. Wie sehr er gleichwohl das Schöne in Natur und Kunst zu würdigen wußte, zeigen besonders seine im Jahre 1764 erschienenen, während eines Ferienaufenthalts in einer Forstei niedergeschriebenen „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und des Erhabenen". Wichtiger als das Schöne ist ihm das Erhabene. Schon jenes erhält im letzten Grunde seinen Wert dadurch bestimmt, daß es als ein Symbol des Sittlich-Guten erscheint. Das Erhabene kann nur von dem genossen werden, der ein gewisses Maß sittlicher Kultur sein eigen nennt.

In religiöser Beziehung war Kant eine echt und tief empfindende Natur, ohne kirchlich fromm zu sein. Auch hier ist das Sittliche der bestimmende Inhalt gewesen. Die Religion ist für Kant die Form, unter der wir uns das Moralische allgemeingültig denken. Gott und Unsterblichkeit sind praktische Postulate, die uns allein die überragende Bedeutung und die wachsende Herrschaft sittlicher Bestrebungen in der Welt garantieren. Aller äußere Schein, alles Werkheiligtum war ihm auch hier verhaßt, und er zögerte und scheute sich nicht, den Buchstaben der religiösen Überlieferung preiszugeben, wenn er sich nicht vergeistigen und vor dem höchsten Forum, der praktischen Vernunft, rechtfertigen ließ.

Fassen wir alle diese einzelnen Züge zusammen, so stehen wir vor einem hehren Bild einfacher Größe. Kant selbst sagt einmal in einem merkwürdigen Selbstbekenntnis, das er Moses Mendelssohn brieflich ausdrückt: „Was es auch für Fehler geben mag, denen die standhafteste Entschließung nicht allemal völlig ausweichen kann, so ist doch die wetterwendische und auf den Schein angelegte Gemütsart dasjenige, worin ich sicherlich niemals geraten werde, nachdem ich schon den größten Teil meiner Lebenszeit hindurch gelernt habe, das meiste von demjenigen zu entbehren und zu verachten, was den Charakter zu korrumpieren pflegt, und also der Verlust der Selbstbilligung, die aus dem Bewußtsein einer unverstellten Gesinnung entspringt, das größte Übel sein würde, was mir nur immer begegnen könnte, aber ganz gewiß niemals begegnen

wird." Und in der Tat, sein ganzes Leben legt Zeugnis ab von der Richtigkeit dieser seiner Worte.

Aber Kant steht auch vor uns als eine lebendige Verwirklichung seiner Philosophie. Wie er die ganze Natur so gern ein System nach der Regel der Zwecke nannte, so hat er auch sich selbst und seine täglichen Verrichtungen zu einem solchen System gestaltet. Wie er die einzelne Erfahrung als eine bloße Zufälligkeit, die auch anders sein könne, erkenntnistheoretisch geringschätzte, so hat er auch in seinen Handlungen nichts Zufälliges dulden wollen, sondern sich an eine durchgehende Gesetzmäßigkeit gebunden. Wie ihm die Sinnlichkeit als das trübende Medium erschien, welches die Erkenntnis der Dinge an sich selbst vereitle, so wurde sie ihm persönlich zu einer Gefahr für alle Sittlichkeit, der man nur dadurch entgehen könne, daß man den vernünftigen Willen zum Alleinherrscher in allen praktischen Angelegenheiten mache. So ist es ihm gelungen, ein Ganzes zu werden, zu leben, wie er lehrte, und zu lehren, wie er lebte.

Die Lebenskraft von Gedanken messen wir an der Größe der Wirkungen, die sie geübt haben. Diese Wirkungen können augenblicklich erfolgen und ein Tagesereignis werden. Dann ist der Gedanke, der solche Kreise um sich gezogen, ein Ausdruck für starke, aber spezifische Bedürfnisse der Zeit, in der er entstand. Sein Leben ist ein intensives, aber geschichtlich eng begrenztes. So gab Christ. Wolff seinen Zeitgenossen die Philosophie, die sie brauchten und wünschten. Er wurde der deutsche Philosoph für ein paar Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts. Für uns bedeutet er nichts mehr. Wir sehen in ihm den Typus jener flachen Aufklärungsphilosophie, die für alle Fragen vernünftige Antworten, für alle Probleme fertige Lösungen bereitstellt.

Neben solchen Berühmtheiten des Tages gibt es im Reiche des Gedankens sodann die mystisch-dunkeln, ahnungsvollen Philosophen, die in schwer dahinfließender Rede ihre Weisheit verkünden. Sie gleichen den Wahrsagern und Propheten der Religionsgeschichte. Nur wenigen beschaulichen, kongenialen Naturen werden sie verständlich; die große Menge, die sie verachten, geht unberührt an ihnen vorüber. Aber indem sie an ewige Probleme die suchende Hand legen und eigentümliche Ideen voll fesselnder Undurchsichtigkeit erzeugen, bleibt ihre Wirksamkeit nicht auf ihre Zeit beschränkt, sondern zieht sich wie ein dünner, nie versiegender Wasserstreifen

durch wechselnde Gefilde. So haben Heraklit und Plotin, Böhme und Hamann durch Jahrhunderte hindurch eine kleine, aber treue Gemeinde gefunden, die sich von allem allzu Klaren abwendet und das Unbeschreibliche in Gleichnissen und Bildern für sich zum Ereignis werden läßt.

Zwischen diesen beiden Klassen von Philosophen finden wir die größten, lebenskräftigsten, die an Tiefsinn nicht hinter den Mystikern zurückstehen und an Nüchternheit und Schärfe des Verstandes mit den Aufklärern wetteifern, die Originalität mit wissenschaftlicher Form und Begründung vereinen. Sie überragen und überleben ihre Zeit und gewinnen zugleich einen weiteren Kreis kraft der seltenen Eigenart ihres Forschens und der Tragweite und Vielseitigkeit ihrer Ideen. Einiges von dem, was sie erstrebt und errungen, wird bald zum Gemeingut der Gebildeten. Anderes bleibt auf eine kleine Schar von Adepten beschränkt. Sie veralten nicht, sondern werden zu typischen Vertretern bleibender Richtungen des Denkens.

Daß Kant zu diesen größten, zu den eigentlichen Klassikern der Philosophie gehört, unterliegt keinem Zweifel bei denen, die unbefangen genug sind, seine Leistungen an objektiven Maßstäben zu prüfen. So hat der Philosoph von Königsberg auch uns noch viel zu sagen. Wir setzen uns heute noch mit ihm auseinander und suchen bei ihm die Lösung für manches uns gegenwärtig beschäftigende Rätsel. Aber das bedeutet nicht sklavische Nachfolge oder ungeschichtliche Umdeutung seiner Worte und Lehren, nicht eine blinde Anerkennung seiner Autorität. Vielmehr werden wir auch in ihm nur eine typische Darstellung gewisser Seiten der Erkenntnis und des Wollens finden. Wir sehen in Kant vor allem eine wissenschaftlich-persönliche Einheit von drei Momenten: der Überlegenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit, der Autonomie des Erkennens und des Primats der praktischen Vernunft vor der theoretischen. So mag der Geist seiner vorsichtigen, ehrlichen und gründlichen Arbeit allezeit auch unser Streben und Forschen beseelen, so mag das Ideal seiner schlichten, kraftvollen und treuen Pflichterfüllung stets auch unserem Wirken und Handeln voranleuchten!

Hauptfragen der modernen Kultur

Von Dr. Emil Hammacher. Geh. M. 10.—, geb. M. 12.—

„Man muß das inhaltreiche und fesselnde Buch selbst lesen, um sich von der Fülle von Anregungen, die es vermittelt, ein Bild zu machen. Neben den Arbeiten von Jonas Cohn, Adolf Dyroff, Karl Joel, Max Scheler, Georg Mehlis u. a. wird es als Zeuge eines hohen Idealismus seinen selbständigen Platz behaupten." (Deutsche Revue.)

Persönlichkeit und Weltanschauung

Psychol. Untersuchungen zu Relig., Kunst u. Philos. von Dr. R. Müller-Freienfels. Mit Abb. im Text u. auf 5 Tafeln. Geh. M. 6.—, geb. M. 9.—

Unter Benutzung des von den historischen Wissenschaften gesammelten Materials, auf Grund der Methode der modernen differentiellen Psychologie, sucht der Verfasser die typischen Formen der religiösen, philosophischen und künstlerischen Weltanschauung als notwendige Auswirkungen gewisser klar aufzeigbarer, zeitloser psychologischer Typen zu erweisen.

Himmelsbild und Weltanschauung

im Wandel d. Zeiten. Von Prof. Troels-Lund. Dtsch. v. L. Bloch. 4. Aufl. Geb. M. 7.50

„... Es ist eine Lust, diesem kundigen und geistreichen Führer auf dem langen, nie ermüdenden Wege durch Asien, Afrika und Europa, durch Altertum und Mittelalter bis herab in die Neuzeit zu folgen." (W. Nestle in den Neuen Jahrb. f. d. klass. Altertum.)

Gott, Gemüt und Welt

Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion u. zu religiös-kirchl. Fragen. Von Geh. Rat Prof. Dr. Th. Vogel. 4. Aufl. Geb. M. 5.—

„Wem daran liegt, daß die wahre Einsicht in Goethes Wesen immer mehr gewonnen und die Erkenntnis seiner Größe immer klarer werde, wird mit Freude die vorliegende Schrift in neuer Auflage begrüßen. Das gesamte geistige und soziale Leben unseres Volkes wird aus Vogels Werk reichen Gewinn ziehen." (O. Lyon in der Zeitschr. f. deutsch. Unterr.)

Aus der Mappe eines Glücklichen

Von Wirkl. Geh. Oberregierungsrat Ministerialdirektor Dr. R. Jahnke. 5. Auflage. Kartoniert M. 5.—

„Diese Blätter können nicht warm genug empfohlen werden allen, die über die ‚Rätsel des Lebens', ‚Optimismus und Pessimismus', ‚Glück und Freude', die ‚Rätsel des Todes und Gott, und andere Fragen nachdenken." (A. Matthias i. d. Monatsschr. f. höh. Schulen.)

Hauptprobleme der Ethik

Neun Vorträge von Prof. Dr. P. Hensel. 2. Aufl. Kart. M. 3.60

„Das Buch Hensels ist die beste Einführung in die Hauptprobleme der Ethik, des sittlichen Denkens und der sittlichen Welt." (Theol. Jahresbericht.)

Humor als Lebensgefühl

(Der große Humor.) Von Prof. Dr. H. Höffding. Eine psychologische Studie. Aus dem Dänischen von H. Goebel. Geh. M. 3.80, geb. M. 6.—

Eine grundlegende Darstellung des Humors als Weltanschauung und Lebensgefühl seiner psychologischen und historischen Bedingungen, seiner Gefühlsgrundlagen und seines Hintergrundes, seiner Hauptarten und seiner Grenzen.

Auf sämtliche Preise Teuerungszuschläge des Verlags (ab April 1920 100%, Abänderung vorbehalten) und teilweise der Buchhandlungen

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

